Vigiliae Christianae 23 (1969) 105–141; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

TERTULLIANS BEURTEILUNG DES SOLDATENSTANDES*

VON

W. RORDORF

Unter den zahlreichen Problemen, die die Geschichte der vorkonstantinischen Kirche der Forschung aufgibt, steht die Frage nach der Stellungnahme der Christen zum Heeres- und Kriegswesen sicher nicht an erster Stelle; aber da diese Frage nicht ohne Bedeutung für die jeweilige Aktualität ist, kommt sie doch immer wieder zur Sprache und wird dann lebhaft diskutiert. In unserem Jahrhundert, das zwei Kriege von bisher unbekanntem Ausmass gekannt hat, ist begreiflicherweise ein vermehrtes Interesse gerade an diesem Problemkreis zu verzeichnen.

Die Antworten, die auf die Frage gegeben wurden, wie die Kirche vor der konstantinischen Wende den Soldatenstand beurteilt habe, spiegeln zwar gewöhnlich nur zu deutlich den persönlichen Standpunkt des Forschers wider; sie reichen von der Behauptung des grundsätzlichen Pazifismus der Christen bis hin zur Behauptung ihres fast ebenso grundsätzlichen Militarismus. Glücklicherweise sind aber gerade in neuerer Zeit wertvolle Studien erschienen, die sich bemühen, das Problem möglichst objektiv-historisch anzugehen; diese Arbeiten sind denn auch zu Ergebnissen gekommen, die alle vorschnellen oder parteiischen Urteile ausschliessen: tatsächlich muss man hier wie in vielen andern Bereichen von einer *Entwicklung* reden, die die alte Kirche in ihrer Stellungnahme durchgemacht hat und die zudem je nach Zeitepoche und geographischem Raum, ja nach Eigenart und persönlicher Anschauung der einzelnen christlichen Autoren, die sich zum Thema geäussert haben, verschiedenartig gefärbt ist.[1]

---

* Gastvorlesung, gehalten am 25.1.1968 an der Universität Zürich, auf Einladung der theologischen Fakultät und der philosophischen Fakultät I. – Ich widme diese Blätter meinen Kollegen Prof. Dr. A. Labhardt und Prof. Dr. A. Schneider, mit denen ich im Winter 1967/68 ein Seminar über die Tertullian'sche Schrift *De corona* gehalten habe.

[1] Vgl. Aufsatz von J. Fontaine, Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité, *Concilium* 7 (1965), S. 95–105, der die neueren Arbeiten zum Thema bespricht. Unter diesen seien namentlich erwähnt: R.H.Bainton, The Early Church and War, *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946), S. 189–212; E.A.Ryan, The Rejection of Military Service by the

Ich möchte in diesem Aufsatz das Problem, so wie es sich aus der Sicht Tertullians darstellt, angehen. Dieser Einsatzpunkt empfiehlt sich aus mehreren Gründen, von denen zwei erwähnt seien: (1) Erstens haben wir vor Tertullian, also in den ersten zwei Jahrhunderten christlicher Geschichte, kaum Anzeichen dafür, dass die Frage des Armeedienstes des Christen überhaupt in den Horizont der Kirche getreten, geschweige denn von ihr grundsätzlich behandelt worden wäre; auch sind in diesem Zeitraum nur gelegentliche Andeutungen eines *militia Christi*-Begriffs anzutreffen. Beides ist nun aber bei Tertullian, wenn auch noch in Ausbildung begriffen, vorhanden: er ist für unser Wissen der erste christliche Schriftsteller, der nicht nur, wie andere vor ihm, den Soldatenstand mit kritischen Augen betrachtet, sondern seine Haltung auch zu begründen sucht, und zwar gerade vom Gedanken der *militia Christi* her, wie wir sehen werden.[2] (2) Ein zweiter Anreiz, sich gerade mit Tertullian zu beschäftigen, liegt darin, dass das Werk dieses temperamentvollen, eigenwilligen Mannes nicht nur allerhand Probleme der Interpretation stellt, sondern gleichsam wie ein erratischer Block in der altchristlichen Literatur drin steht und darum nur schwer in ein ihm angemessenes Beziehungsfeld eingeordnet werden kann. Vor allem durchzieht ja sein ganzes Schrifttum ein eigenartiges Ineinander von grosskirchlich-orthodoxer Tradition und teils unausgesprochenem, teils ausgesprochenem Montanismus. Bei der Beurteilung Tertullians wird es darum immer wieder von entscheidender Bedeutung sein, welchem dieser beiden „Pole" in seinem Schrifttum das grössere Gewicht beigelegt wird. Ist insbesondere Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes montanistisch oder grosskirchlich-orthodox? Von

---

Early Christians, *Theol. Stud.* 13 (1952), S. 1–32; H. v. Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, *Festschrift K. Jaspers* (München 1953), S. 255–264 (wieder abgedruckt in: *Tradition und Leben* [Tübingen 1960], S. 203–215); J. Daniélou, La non-violence dans l'Ecriture et la tradition, in: *Action chrétienne et non-violence* (Paris 1955), S. 9–32; H. Karpp, Die Stellung der alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, *Evang. Theol.* 17 (1957), S. 496–515; B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern.* Studien zur Gesch. der kath. Moraltheol. 5 (Regensburg 1958), S. 198–240; J.-M. Hornus, *Evangile et labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence* (Genève 1960). – Siehe auch die klassische Studie von A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [Neuausgabe Darmstadt 1963] (mit Textsammlung); ferner H. Leclercq, Art. „Militarisme", *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI, 1, Sp. 1108–1181.

[2] Auch in anderer Beziehung kommt Tertullian ja aus dem gleichen Grunde ein wichtiger Platz in der Erforschung der nachapostolischen Kirche zu: etwa was Ausbildung des Traditionsbegriffs, des trinitarischen Dogmas, der Ethik, der Sakramentslehre und der Liturgie betrifft.

der Beantwortung dieser Frage hängt viel ab für die richtige Einschätzung des Gesamtproblems „Kirche-Armee" in den ersten drei Jahrhunderten.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile: (1) Zunächst sind die zwei Haupttexte in Tertullians Schrifttum zu behandeln, die sich direkt mit der Frage des Soldatenstandes beschäftigen, nämlich *De idololatria* 19 und *De corona* 11; sie sind auf ihren Aussagewert zu untersuchen und im Lichte anderer zeitgenössischer Dokumente zu erläutern. (2) In einem zweiten Teil sind die inneren Motive der Stellungnahme Tertullians herauszustellen und deren Verankerung im Ganzen der frühchristlichen Geschichte sichtbar zu machen.

I

Beginnen wir mit *De idololatria* 19. Ich gebe zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:[3]

XIX (1) Es sollte scheinen, als sei im vorangehenden Kapitel auch über den Soldatenstand die Entscheidung getroffen, welcher zwischen Würde und Macht steht. Doch wird gegenwärtig[4] die Frage verhandelt, ob ein Gläubiger sich

[3] XIX. 1. Possit in isto capitulo etiam de militia definitum uideri, quae inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. 2. Non conuenit sacramento diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue, bellauit et populus, si placet ludere. 3. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam obseruationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.
(Text nach A. Reifferscheid/G. Wissowa: CC II,1120).

[4] *At nunc quaeritur*: Zuerst ist man versucht, an den Vordersatz anzuschliessen („im vorangehenden Kapitel – doch jetzt, in diesem Kapitel"). Aber diese Interpretation ist wenig glaubhaft. Denn im Grunde wird die Frage, die doch sehr präzis umrissen wird (*an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum*), im folgenden gar nicht verhandelt, sondern Tertullian schneidet jeder Diskussion das Wort ab mit seinem kategorischen *non conuenit*. Diese Beobachtung bestärkt den Leser in der Annahme, dass Tertullian im Satz, der mit *at nunc quaeritur* beginnt, in Tat und Wahrheit *die Meinung anderer Leute wiedergibt*. (So übrigens auch A. v. Harnack [Anm. 1], S. 59; K. A. H. Kellner, *Tertullians private und katechetische Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter [1912], S. 168). Da Tertullian schon in *De idol.* 17,2 berichtet: *Hinc proxime disputatio oborta est, an seruus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat...*, ist es naheliegend zu vermuten, dass auch *De idol.* 19,1 auf eine ähnliche Diskussion Bezug nimmt, die sich um die (übrigens ver-

dem Soldatenstande zuwenden und ob das Militär zum Glauben zugelassen werden könne, auch (nur) die gemeinen Soldaten oder diejenigen Unteroffiziere, die nicht (von Amts wegen) gezwungen sind zu opfern oder Todesurteile zu fällen. (2) Göttlicher und menschlicher Fahneneid, das Merkzeichen Christi und das Merkzeichen des Teufels,[5] das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis reimen nicht zusammen; ein Mensch kann nicht Zweien zugleich verpflichtet sein: Gott und dem Kaiser. (Gewiss,) auch Moses hat einen Stab getragen, auch Aaron eine Spange, auch Johannes gürtet sich mit einem Riemen, auch Josua der Sohn Nuns steht an der Spitze eines Heerhaufens, auch das Volk (Israel) hat Krieg geführt, wenn's beliebt zu scherzen. (3) Aber wie wird derjenige Krieg führen, vielmehr: wie wird er auch in Friedenszeiten ohne Schwert Soldat sein, da der Herr (ihm) das (Schwert) abgenommen hat? Denn mögen auch Soldaten zu Johannes hingegangen sein und (von ihm) eine Verhaltensregel entgegengenommen haben, mag auch ein Hauptmann zum Glauben gekommen sein, der Herr, indem er Petrus entwaffnete, hat jedem Soldaten nach ihm (das Schwert) abgeschnallt. Keine Tracht ist bei uns erlaubt wenn sie zu unerlaubten Tun bestimmt ist.[6]

Das Kapitel 19 schliesst inhaltlich eng an die Kapitel 17 und 18 an. Tertullian hatte in ihnen die, wie er sagt, in kirchlichen Kreisen lebhaft erörterte Frage angeschnitten, ob ein Christ irgendeine Ehrenstelle (*dignitas*) oder ein Amt (*potestas*) annehmen könne, ohne mit seinem Gewissen in Konflikt zu geraten. Er hatte zugestanden (Kap. 17), dass das allenfalls möglich sei, wenn sich der betreffende Christ entweder durch Gunst seiner Vorgesetzten oder durch persönliches Geschick von

---

wandte) Frage dreht, ob ein Christ Soldat werden oder ob ein gläubig gewordener Soldat in der Armee bleiben dürfe, wenn er nicht opfern oder Blut vergiessen müsse. Tertullian ist darum gezwungen, auf diese Frage noch speziell einzugehen. Aber für ihn steht es von vornherein fest, dass von christlichem Heeresdienst keine Rede sein kann. Diese Deutung von *at nunc quaeritur* scheint auch durch den folgenden Satz bestätigt: *Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron ... si placet ludere.* Tertullian bezieht sich hier in ironischem Ton augenscheinlich *wieder* auf die Argumente *anderer* Leute, die den christlichen Heeresdienst verteidigen wollen (wie schon in *De idol.* 17,2 und 18,4 von der Gegenseite das Beispiel von Joseph und Daniel angeführt wurde, um die öffentliche Tätigkeit der Christen zu verteidigen). Zwei sprachliche Argumente sprechen ebenfalls für meine Interpretation von *at nunc quaeritur*: 1. Die Konstruktion des Vordersatzes (*possit ... videri*) besagt doch, dass für *Tertullian* zwar die in den Kapiteln 17 und 18 vorgetragenen Begründungen genügen, aber offensichtlich nicht für *jedermann* stichhaltig sind. 2. Wenn Tertullian in dem mit *at nunc quaeritur* beginnenden Satz seine eigene Meinung äusserte, würde er dann nicht eher formuliert haben: *at nunc quaeram, at nunc quaeratur* oder dgl.? – Wir werden sehen, dass sich die vorgeschlagene Deutung von *at nunc quaeritur* auch am besten in das Gesamtbild einfügt, das sich durch den Vergleich dieses Kapitels mit andern kirchlichen Dokumenten vom Anfang des 3. Jahrhunderts ergibt.

[5] Wir werden von der Bedeutung des *signum* noch sprechen; vgl. Anm. 31.

[6] Harnack (Anm. 1), S. 60 übersetzt: „die das Abzeichen eines unerlaubten Berufs ist."

jeglichem götzendienerischen Akt fernhalten könne und nicht in die Lage komme, jemanden zu verhaften, ins Gefängnis zu setzen und zu foltern. Schliesslich nimmt er aber doch zurück, was er vorerst scheinbar zugebilligt hatte (Kap. 18): jede Amtswürde widerspreche der von Christus geforderten Demut und sei der „*pompa diaboli*" zuzurechnen, der der Christ bei seiner Taufe abgeschworen habe.

Begreiflicherweise bemerkt er darum am Anfang des 19. Kapitels, eigentlich sei im Vorhergehenden implizit schon seine Meinung wenigstens über den höheren Soldatenstand enthalten, da dieser eine Mittelstellung zwischen Würde und Amtsgewalt einnehme. Aber er geht nun doch noch auf das Problem des christlichen Heeresdienstes ein, da es gegenwärtig (wie die Aemterfrage!) in kirchlichen Kreisen verhandelt werde. Und zwar dreht sich die Diskussion offenbar um die Doppelfrage, ob ein getaufter Christ Soldat und ob ein Soldat, der sich zum christlichen Glauben bekehrt, zur Taufe zugelassen werden dürfe. Dabei wird hauptsächlich der Fall des gemeinen Soldaten sowie des Unteroffiziers ins Auge gefasst, die nicht von Berufs wegen aktiv am Götterkult beteiligt seien und auch nicht Todesstrafen verhängen oder vollstrecken müssten. Man scheint also wiederum – wie bei der Aemterfrage – Wert darauf zu legen, dass ein Christ jedenfalls keinen Beruf ausüben dürfe, der ihn entweder in kompromittierender Weise mit der heidnischen Religion in Berührung bringe oder ihn zum Blutvergiessen zwinge.

Freilich muss auffallen, dass in Bezug auf den Soldatenberuf vom Blutvergiessen nur im Zusammenhang mit dem Verhängen oder Vollstrecken von Todesstrafen die Rede ist und nicht auch vom doch viel näherliegenden Töten im Kriege. Um diese auffällige Tatsache zu erklären, müssen wir kurz von der römischen Heeresorganisation zur Zeit der Severen sprechen.[7] Seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert, vor allem aber im 3. Jahrhundert ist die römische Staatsverwaltung mehr und mehr „militarisiert" worden; d.h. Militärpersonen fanden in vorher nicht gekanntem Ausmass Zugang zu Verwaltungs- und Regierungsstellen, sowohl in den Provinzen wie in Italien. Gemeine Soldaten (*milites*

[7] Vgl. die klassischen Werke von A.v.Domaszewski, *Die Rangordnung des römischen Heeres*. Bonner Jahrbücher 117, 1908 (Neuausgabe, besorgt von B.Dobson, Köln 1967); J.Kromayer-G.Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, *Handb. der Altertumswissenschaft* IV, III,2 (München 1928); sowie die einschlägigen Artikel in *Pauly-Wissowa*. Neuerdings kommen dazu: E.Sander, Zur Rangordnung des römischen Heeres, *Historia* 3 (1954), S. 87ff.; 6 (1957), S. 347ff.; R.MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire* (Cambridge, Mass., 1963).

gregarii oder *caligati*) und besonders Unteroffiziere (*principales*), deren es eine Menge mit Spezialchargen gab,[8] wurden immer häufiger in zivile Aemter (etwa die Zoll- und Steuerverwaltung) oder in die Polizeikorps detachiert und hatten dementsprechend nie das blutige Kriegshandwerk zu verrichten.[9] Dazu kommt ein weiteres: Die Rekrutierung wurde um dieselbe Zeit immer leichter gemacht. Waren früher nur römische Staatsbürger zum Militär zugelassen worden, fanden jetzt mehr und mehr auch Nicht-Römer, Freigelassene und sogar Sklaven darin Aufnahme. Sie konnten im Militär und auf dem Umweg über das Militär auch leicht Karriere machen; waren nämlich früher gewisse Militär- und Zivilstellen Leuten aus den oberen Ständen vorbehalten gewesen, so standen sie jetzt jedermann und oft ohne grosse Mühe offen.

Es ist verständlich, wenn die Christen, die in dieser Zeit noch vorwiegend aus den unteren Gesellschaftsschichten stammten, hier wie andere ihresgleichen eine willkommene Möglichkeit sahen, sich finanziell und sozial besserzustellen. Darum die zur Zeit Tertullians in kirchlichen Kreisen offenbar lebhaft diskutierte Frage, ob man nicht auch als Christ Beamter oder Soldat sein dürfe. Man hatte ja kaum zu riskieren, dabei Blut vergiessen zu müssen, wenn man nicht gerade hohe Magistratsperson oder Offizier war[10] und wenn man es einrichten konnte, nicht mit der kämpfenden Truppe in den Krieg geschickt zu werden. Auch konnte man sicher Mittel und Wege finden, nicht aktiv am Staatskult teilnehmen zu müssen; und wenn schon, so konnte man doch wenigstens durch sein diskretes Verhalten seinem Gewissen Genüge tun.

Tertullian hat dieser „Versuchung" nur ein kategorisches Nein entgegenzuhalten. In scharfen Antithesen macht er klar, dass für ihn Christenstand und Soldatenstand (er beschreibt sie beide mit militärischen Bildern!) zwei Welten sind, die sich gegenseitig ausschliessen. (Wir kommen darauf noch zurück). Als Begründung hat er folgendes anzuführen: Es ist wohl wahr, dass im Alten Testament vom Volk Gottes und seinen Machthabern Kriege geführt wurden und Amtsgewalt ausgeübt wurde und dass im Neuen Testament von Soldaten berichtet wird,

---

[8] Um einen Begriff von dieser Vielfalt zu geben, seien einige Grade erwähnt. Bei der Truppe: *tesserarius – optio – signifer* (in *ala* oder Auxiliarkohorte auch *decurio*); im *officium*: *speculator – beneficiarius – quaestionarius – curator fisci – cornicularius – librarius – frumentarius.*

[9] Auch im persönlichen Gefolge der hohen Beamten, den *domestici*, fand sich immer mehr Militär (vgl. Tertullian, *De corona* 12,5).

[10] Oder sich bei einer Verhaftung und Exekution (etwa als *speculator* oder *frumentarius*) beteiligen musste.

von denen nicht verlangt wurde, dass sie ihren Beruf wechselten (offenbar hatten sich die Verfechter des christlichen Armeedienstes auf diese Beispiele berufen!); aber das ist alles überholt, sagt Tertullian, seitdem Christus bei seiner Gefangennahme in Gethsemane dem Petrus das Schwert abgenommen hat mit den Worten: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (Matth. 26,52; cf. Apc. 13,10). Seither ist für Tertullian eine neue, christliche Weltordnung in Kraft gesetzt, die dem Jünger Jesu jegliches Blutvergiessen verbietet. Mehr noch: das Tragen des Schwertes überhaupt ist verboten, auch in Friedenszeiten, auch wenn man sich seiner nicht bedient; denn nur schon diese Tracht erinnert an unerlaubtes Tun. Folgerung: dem Christen ist es untersagt, in den Soldatenstand zu treten oder darin zu bleiben, mag er auch nicht zur kämpfenden Truppe gehören, mag er auch sonst mit Götzendienst und Blutvergiessen nichts zu tun haben.

Dass Tertullian mit seinem kategorischen Urteil von *De idololatria* 19 bald auf unhaltbarem Posten stand, ersehen wir aus andern zeitgenössischen kirchlichen Dokumenten.

Zum Beispiel aus der *Traditio apostolica* von Hippolyt, einer römischen Kirchenordnung vom Anfang des 3. Jahrhunderts, die in Bezug auf die Zulassung zum Katechumenat bestimmt:[11]

Ein Soldat in obrigkeitlichem Dienst[12] soll niemanden töten. Wenn er den Befehl dazu erhält, soll er ihn nicht ausführen; er soll auch nicht schwören.[13] Wenn er das aber nicht will, dann soll er zurückgewiesen werden.[14] Wer über Exekutionsgewalt verfügt oder eine städtische Magistratsperson, die den Purpur trägt, soll entweder (auf diesen Beruf) verzichten oder er soll zurückgewiesen werden. Ein Katechumene oder (getaufter) Gläubiger, die Soldaten werden wollen, sollen ausgestossen werden, weil sie Gott geringgeschätzt haben.

Die *Traditio apostolica* hält das absolute Nein Tertullians nicht aufrecht; sie lässt prinzipiell den Soldatenstand des Christen gelten.

[11] XVI. Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur. Qui habet potestatem gladii, uel magistratus civitatis qui induitur purpura, uel cesset uel reiciatur. Catechumenus uel fidelis qui uolunt fieri milites reiciantur, quia contempserunt deum. (Textrekonstruktion nach B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte.* Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39 [2. Aufl. 1963], S. 36).

[12] Diese Uebersetzung von *in postestate* drängt sich auf im Blick auf die Fortsetzung und wegen der Textvarianten: vgl. B. Botte (Anm. 11), S. 36 (Apparat) und S. 37, Anm. 5.

[13] Der Zusatz *neque faciet iuramentum* steht nur in der koptischen Version; vgl. dazu B. Botte (Anm. 11), S. 37, Anm. 6.

[14] D.h. nicht zugelassen werden zum Katechumenat.

Aber beachten wir, dass sie im übrigen Punkt für Punkt mit dem, was wir aus dem Tertullian'schen Text erheben konnten, übereinstimmt:[15] Soldaten- und Beamtenstand werden zusammen behandelt;[16] eine hohe Beamtenstelle (als Richter oder Regierungsmitglied) ist für den Christen ausgeschlossen, da man Todesurteile zu fällen hat und gegen die evangelische Demut verstösst; Soldat *werden* ist dem Christen nicht erlaubt, da er sonst Gott geringschätzt (wir werden noch sehen, was das bedeutet); aber auch ein Soldat, der Christ werden und die Taufe empfangen will, darf nur zugelassen werden, wenn er jedes Blutvergiessen vermeidet[17] und wenn er nicht schwört.[18]

Wir finden in den Bestimmungen der *Traditio apostolica* also genau die Haltung wieder, die wir auf Grund des Zeugnisses der Tertullian'schen Schrift *De idololatria* als die zur selben Zeit auch in Afrika vorherrschende glaubten eruieren zu dürfen, der aber Tertullian sein schroffes Nein entgegenhält. Diese offenbar weitverbreitete kirchliche Haltung (die *Traditio apostolica* ist immerhin eine offizielle römische Kirchenordnung!)[19] kommt einer durch ganz bestimmte, einschneidende Vorbehalte eingeschränkten Akzeptierung des Soldatenstandes der Christen gleich.

Dass die gleiche Haltung sich am Anfang des 3. Jahrhunderts auch im Osten des Reiches Bahn brach, scheint aus einem Text von Clemens Alexandrinus hervorzugehen. „Baue das Land", schreibt er *Protrepticus* X,100, „wenn du

---

[15] Ueberhaupt besteht eine enge Verwandtschaft zwischen Tertullians *De idololatria* und Hippolyts *Traditio apostolica*, besonders was die Liste der „verbotenen Berufe" betrifft; siehe dazu F. Gistelinck, *De Christelijke initiatie in Romeins Afrika gedurende de derde Eeuw* (ungedruckte Dissertation Löwen, 1967), S. 34ff.

[16] Cf. Origenes, *C. Celsum* VIII,73f.; 75.

[17] Diese Aufforderung wäre lächerlich, wenn sie sich an einen Soldaten bei der kämpfenden Truppe richtete; offensichtlich ist wieder der Fall des Zivildienst tuenden Soldaten vorausgesetzt.

[18] Wahrscheinlich eine Anspielung auf das christliche Schwörverbot Matth. 5,33–37; so verstehen jedenfalls die *Canones Hippolyti* 13 (Anspielungen auf das Schwörverbot finden sich u.a. *Mart. Polycarpi* 9,2; Justin, 1. *Apol.* 16,5; Tertullian, *Apolog.* 32,2; *De idol.* 17,3; *Mart. Apollonii* 6; Origenes, *C. Celsum* VIII,65; Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5). An den Fahneneid zu denken, ist hier kaum möglich, da kein Soldat darum herum kam, ihn zu leisten; die arabische und äthiopische Version der *Traditio apostolica* lassen darum diese Vorschrift weg.

[19] Es ist ein Fehlurteil, ihr deswegen den kirchlichen Wert abstreiten zu wollen, weil sie unter dem Namen des Schismatikerbischofs Hippolyt geht, der wie Tertullian als Rigorist bekannt ist. Die *Traditio apostolica* ist sicher nicht das Privatwerk Hippolyts, sondern der Niederschlag offizieller römischer Kirchenlehre, sonst hätte sie nicht als Modell sowohl für koptische, äthiopische, arabische, als auch syrische Kirchenordnungen gedient!

ein Landmann bist, aber erkenne Gott, während du das Land bebaust. Segle, der du Lust hast zur Schiffahrt, aber rufe den himmlischen Steuermann an. Hat dich als Kriegsmann die (christliche) Erkenntnis erfasst, höre den Heerführer, dessen Losung die Gerechtigkeit ist." Zwei Dinge scheint man aus dieser Stelle folgern zu dürfen: 1. Clemens rechnet dem paulinischen Grundsatz gemäss, dass jeder im Stande bleiben solle, in dem er berufen wurde (1. Kor. 7,20), mit der Möglichkeit, dass ein zum Christentum bekehrter Soldat in der Armee verbleiben kann; er legt ihm aber 2. nahe, nun auf seinen himmlischen Feldherrn zu hören, „dessen Losung die Gerechtigkeit ist".[20] Diese Mahnung impliziert, dass der christliche Soldat den himmlischen Feldherrn höher achten soll als den irdischen und im Konfliktsfalle ersterem eher zu gehorchen hat als letzterem.

Kehren wir zu Tertullian zurück! Der zweite Text aus seinem Werk, der sich mit dem Problem des Soldatenstandes befasst, das Kapitel 11 des Traktats *De corona*, wird uns zeigen, dass der Afrikaner seinen Rigorismus darin erheblich modifiziert. Geben wir zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:[21]

---

[20] So sicher die rechte Deutung bei Harnack, Bainton, Schöpf, Hornus (in ihren Anm. 1 erwähnten Arbeiten), gegen H. Leclercq, *DACL* XI,1, Sp. 1125, Anm.; 1130.

[21] XI. 1. Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligi praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honorauit? 2. Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet? Et uincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? 3. Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis quibus renuntiauit? Et cenabit illic, ubi apostolo non placet? Et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui iam a Deo accepit? Mortuus etiam tuba nquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit? 4. Quanta alibi inlicita circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretenda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod aeque fides pagana condixit. 5. Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem, et saluam facturus animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucri habitam. Apud hunc

XI (1) Ich glaube nämlich – um zur Sache des Soldatenkranzes selber zu kommen –, dass man zuerst untersuchen muss, ob sich für Christen der Soldatenstand überhaupt schickt. Was hätte es sonst für einen Sinn, über Nebendinge zu verhandeln, wenn von den Voraussetzungen her die Schuld feststeht? Halten wir es für gestattet, über den göttlichen Fahneneid noch einen menschlichen zu setzen?, nach Christus uns (noch) einem andern Herrn anzugeloben?[22] und uns von Vater und Mutter und allen Nächsten loszuschwören, die sowohl das (alttestamentliche) Gesetz gebietet zu ehren und nächst Gott zu lieben, als auch das Evangelium in gleicher Weise geehrt hat, einzig Christus höher stellend? (2) Wird es gestattet sein, mit dem Schwert umherzugehen, obwohl der Herr erklärt hat, dass durchs Schwert umkommen wird, wer sich des Schwertes bedient haben wird? Wird der Sohn des Friedens beim kriegerischen Treffen mitwirken, er, dem es nicht einmal zustehen wird, zu prozessieren?[23] Wird Ketten, Gefängnis, Foltern und Hinrichtungen anwenden, wer nicht einmal die ihm angetanen Beleidigungen rächt? (3) Wird er ferner auch Wache stehen, entweder für andere mehr als für Christus, oder auch am Sonntag, an welchem Tag nicht einmal für Christus (sc. Wache gehalten werden soll)?[24] Wird er an den Tempeln auf Posten stehen, denen er (bei der Taufe) abgesagt hat? und am Orte speisen, wo es dem Apostel nicht gefällt (sc. bei den Tempeln)? Wird er diejenigen, die er bei Tag durch Exorzismen in die Flucht geschlagen hat (nämlich die Dämonen, die mit den Götteridolen in Verbindung stehen), des Nachts beschützen, gestützt auf die Lanze und ruhend auf der Lanze, womit die Seite Christi durchbort wurde? Wird er auch die Fahne tragen, diese Nebenbuhlerin Christi? und sich vom Feldherrn die (oder: eine) Losung[25] geben lassen, obwohl er von Gott schon (die Losung) empfangen hat? Wird er als Toter sich von der Tuba des Spielmanns aufstören lassen, er, der erwartet, von der Posaune des Engels auferweckt zu werden? Wird er auch als Christ sich dem

---

tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis. 6. Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii. 7. Ceterum subuertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam uoluntariis delictis fibulam laxet. Nam et uoluntas poterit necessitas contendi, habens scilicet unde cogatur uel ipsa. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est aduocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt ut officia rumpamus. De prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae.
(Text nach J. Fontaine, *Tertullien. Sur la couronne* [Collection „Erasme", Paris 1966], S. 132–146).

[22] Ueber die Bedeutung siehe unten das Kapitel über die *militia Christi*.

[23] Cf. 1. Kor. 6,1–6; 2. Tim. 2,24.

[24] Das christliche Fasten am Mittwoch und Freitag hiess seit Hermas *statio*, es war aber am Sonntag verboten (cf. Tertullian, *De corona* 3,4; *De orat.* 23,2.4; *Const. Apost.* V,20,19; Gangra, can. 18; etc.).

[25] Andere Deutungen siehe Anm. 31.

militärischen Herkommen gemäss kremieren lassen, er, dem es nicht gestattet war, kremiert zu werden, und dem Christus die verdiente Feuerstrafe erlassen hat? (4) Wie viele anderweitig (sc. in der kirchlichen Disziplin) unerlaubte Verrichtungen kann man unter den Pflichten des Lagerlebens ausfindig machen, die als Uebertretung anzusehen sind! Die Tatsache selbst, dass man seinen Namen vom Heerlager des Lichts zu demjenigen der Finsternis überträgt, ist (ein Akt) der Fahnenflucht. – Allerdings bei solchen, die schon Soldaten waren und die der Glaube nachträglich erreicht hat, ist die Sache eine andere, wie bei jenen, die Johannes zum Wasserbad zuliess, wie bei den beispielhaft gläubigen Zenturionen, von denen Christus einen lobte und Petrus einen andern unterwies. Trotzdem muss man, sobald der Glaube angenommen und versiegelt ist, entweder sogleich den Soldatenstand verlassen, wie das von vielen getan worden ist, oder auf jede Art und Weise Auswege suchen, damit man nicht etwas (von den Dingen) gegen Gott begeht, die auch nicht ausserhalb des Soldatenstandes erlaubt sind, oder im Extremfall für Gott das erdulden, was der Glaube im Zivilleben gleicherweise vorgeschrieben hat. (5) Denn der Soldatenstand stellt weder Straflosigkeit bei Verfehlungen noch Freibleiben von Martyrien in Aussicht. Nirgends ist der Christ etwas anderes; (es gibt) nur ein und dasselbe Evangelium: Jesus wird jeden Verleugner verleugnen und jeden Bekenner anerkennen; er wird die Seele erretten, die um seines Namens willen dahingegeben wurde, aber im Gegenteil (diejenige) dem Verderben preisgeben, die gegen seinen Namen erhalten wurde (Mark 8,36; vgl. *Acta Maximi* II,2). Vor ihm gilt der gläubige Nichtsoldat als Soldat, wie der gläubige Soldat als Zivilperson. (6) Die Glaubensverfassung lässt kleine Berufung auf „force majeure" gelten. Es besteht keinerlei Notwendigkeit zum Sündigen für diejenigen, die einzig die Notwendigkeit kennen, nicht zu sündigen. Denn auch zum Opfern und öffentlich Ableugnen wird einer durch die zwingende Gewalt von Foltern und Strafen getrieben. Trotzdem übt die Kirchenzucht nicht einmal jener Zwangslage gegenüber Nachsicht, weil die Notwendigkeit, den Abfall zu fürchten und das Martyrium zu erleiden, grösser ist als diejenige, dem Leiden zu entgehen und den Opferdienst zu verrichten. (7) Uebrigens untergräbt eine derartige Begründung die Kernsubstanz des Taufeids, dergestalt, dass sie auch den Zügel[26] zu freiwilligen Vergehen lockert. Denn auch der Wille könnte als „force majeure" ausgegeben werden, da er natürlich irgend etwas hat, woher auch er selber bestimmt ist. Dieselben Argumente würde ich auch zu den übrigen Fällen der von Amts wegen aufgesetzten Kränze vortragen, für die die Berufung auf die zwingende Verpflichtung gang und gäbe ist, da gerade deswegen entweder die Amtspflichten zu meiden sind, damit wir nicht in Vergehen geraten, oder das Martyrium zu erleiden ist, um mit den Amtspflichten zu brechen. – Ueber den ersten Punkt des fraglichen Gegenstandes, die Unerlaubtheit des Soldatenstandes an sich,[27] will ich mich nicht weiter äussern, um den

[26] Eigentlich die Spange; Bild, das vom Ablegen des Kleides hergenommen ist, das aber bei uns nicht üblich ist.

[27] *Etiam* führt hier eine explikative Apposition zu *quaestionis* ein, anstelle einer indirekten Frage: *num etiam militia ipsa inlicita sit* (laut brieflicher Mitteilung von P. Petitmengin).

zweiten Punkt wieder aufnehmen zu können, damit ich, wenn ich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln den Soldatenstand beseitige, nicht bereits vergeblich zum Streit über den Kranz des Soldaten herausfordere. So nimm denn schliesslich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.

Das Kapitel ist sehr lang; es gibt viele Spezialprobleme auf, von denen ich hier unmöglich handeln kann.[28] Worauf es mir in unserm Zusammenhang lediglich ankommt, ist der Vergleich des Kapitels mit *De idololatria* 19. Die Problemstellung von *De idololatria* 19 und *De corona* 11 ist genau die gleiche; beide Male erfolgt die Beurteilung des Soldatenstandes des Christen unter einem Doppelaspekt: 1. darf ein Christ Soldat werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,1–4a), und 2. darf ein Soldat in die Kirche aufgenommen werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,4bff.). Zudem hat man auch in *De corona* 11, wie in *De idololatria* 19, den Eindruck, dass hauptsächlich der Soldatenstand in Friedenszeiten, oder der Soldatenstand, der im Zivildienst eingesetzt ist, Gegenstand der Diskussion ist: ausser der kurzen Anspielung in *Cor.* 11,2 beziehen sich alle Verfehlungen, die Tertullian dem christlichen Soldaten vorwirft, ausnahmslos auf soldatische Tätigkeiten, die mit dem Krieg nicht in direkter Beziehung stehen. Es ist darum kein Zufall, dass sowohl in *De idololatria* 17–18 als auch in *De corona* 12–13 die parallele Frage einer christlichen Beamtenlaufbahn mitbehandelt wird.

Auch im einzelnen ist die Verwandtschaft zwischen *De idololatria* 19 und *De corona* 11 gross. Weisen wir auf einiges hin! Hier wie dort wird das Problem des Soldatenstandes des Christen unter dem Gesichtswinkel des *conuenire* resp. *non conuenire* betrachtet (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,2). Hier wie dort wird die Frage der *necessitas* angeschnitten, die den Christen nicht seiner Verantwortung entheben kann, wenn er Dinge tut, die gegen die kirchliche Ethik verstossen (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,6–7). Hier wie dort kehrt die gleiche Reihe der Argumente wieder, die gegen den Soldatenstand des Christen sprechen:[29] (a) göttlicher und menschlicher Fahneneid schliessen sich gegenseitig aus;[30] (b) das *signum Christi* und das *signum*

[28] Siehe den Kommentar in J. Fontaine's Ausgabe (Anm. 21); dazu P. Franchi de'Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 8,XI, Sopra alcuni testi del De corona di Tertulliano, *Studi e Testi* 65 (Città del Vaticano 1935), S. 357–386.

[29] *De corona* 11,2 fügt allerdings noch einige weitere Argumente hinzu, die freilich auch weniger Gewicht haben und die wir hier weglassen können.

[30] In *De corona* 11,1 ist Tertullian allerdings wesentlich ausführlicher als in *De idololatria* 19,2; er spielt sogar auf den Inhalt des Militäreides an, man wolle den Kaiser mehr als seine Angehörigen lieben; vgl. dazu Justin, 1. *Apol.* 39,5, und Franchi de'Cavalieri (Anm. 28), S. 367f.

des Feldherrn (*Cor.* 11,3; *Idol.* 19,2 sagt sogar: das *signum* des Teufels!) kann man nicht gleichzeitig entgegennehmen;[31] (c) das Heerlager des Lichts und der Finsternis haben nichts miteinander gemein (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); (d) Jesus verbietet dem Christen, das Schwert zu tragen, gemäss Matth. 26,52: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (*Idol.* 19,3; *Cor.* 11,2). Jedes Blutvergiessen, auch in Friedenszeiten, ist darum für den Christen unerlaubt (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,2). – Wir werden noch zu fragen haben, in welchem inneren Zusammenhang alle diese Argumente gegen den Soldatenstand des Christen stehen.

Was nun freilich in *De corona* 11 gegenüber *De idololatria* 19 überrascht, ist die tolerante Haltung Tertullians. Hatte er in *De idololatria* 19 kategorisch den Soldatenberuf für den Christen abgelehnt, ist seine Meinung in *De corona* 11 wesentlich differenzierter. Er hält nach wie vor daran fest, dass ein Christ unter keinen Umständen Soldat *werden* könne; aber er lässt mit sich reden, was den Fall des Soldaten betrifft, der Christ werden möchte. Es ist zwar besser, wenn er zumindest als getaufter Christ seinen Abschied aus der Armee gibt, aber er kann meinetwegen, sagt Tertullian, im Soldatenstand bleiben, wenn er es fertig bringt, sich aus allen Situationen herauszuretten, die für ihn als Christen kompromittierend wären, vielmehr: mit denen für ihn der *status confessionis* gegeben wäre. Wenn er trotzdem in eine solche Situation hineingerät, dann hat er die Konsequenz aus seinem Wagemut zu ziehen und für seinen Glauben, wenn nötig, das Aeusserste zu leiden; denn für einen Verstoss gegen die christliche Disziplin gibt es keinen Entschuldigungsgrund, auch nicht den der *force majeure*.[32] Tertullian selber glaubt allerdings auch in *De corona* im Grunde, es sei besser, die Hände ganz

---

[31] Das Wort lässt mehrere Deutungen zu: entweder (und das ist das Wahrscheinlichste nach dem Zusammenhang) ist es die Losung (im militärischen Bereich die Aufgabe des *tesserarius*, im christlichen Bereich dann etwa das Glaubensbekenntnis, das als christliche „Losung" gebraucht wurde: es hiess ja später „symbolum"; vgl. dazu die Erklärung Augustins, *Sermo* 214,2); oder es ist die Bleierkennungsmarke resp. Tätowierung des definitiv aufgenommenen Rekruten, im christlichen Bereich dann etwa die Bezeichnung mit dem Kreuz anlässlich der Taufe (cf. *Acta Maximiliani* II,4; dazu F.-J.Dölger: *Antike und Christentum* 2 [1930], S. 270); schliesslich könnte es (ähnlich dem *vexillum*) das Feldzeichen des *signifer* sein, das kreuzähnlich war und darum mit dem christlichen Kreuzzeichen rivalisierte.

[32] Die ganze Schrift *De corona* hat ja zum Anlass das Martyrium eines christlichen Soldaten, der den Kranz nicht aufsetzen wollte bei einer Geldgeschenkausteilung an die Truppe; für diesen Soldaten war damit der *status confessionis* gegeben, und Tertullian lobt ihn dafür (cf. *De cor.* 11,7).

vom Soldatenberuf zu lassen, wenn er auch äusserlich Konzessionen macht.[33]

Tertullians Haltung in *De corona* 19 entspricht genau den Bestimmungen der *Traditio apostolica*, die wir schon kennengelernt haben.[33a] Mehr noch: sie entspricht in der Hauptsache dem Standpunkt, den wir als denjenigen der „Gegner" Tertullians im Kapitel 19 der Schrift *De idololatria* erschliessen können! Diese auffallende Tatsache kann nicht anders erklärt werden, als indem wir annehmen, dass Tertullian seine Stellungnahme zum Problem zwischen der Abfassung von *De idololatria* und *De corona* modifiziert hat, und zwar in dem Sinn, dass er seinen anfänglichen Rigorismus gemässigt hat, m.a.W.: dass die Schrift *De idololatria* früher anzusetzen ist als die Schrift *De corona*. Denn in *De idololatria* bemerkt Tertullian, dass *gegenwärtig* die Frage aufgeworfen werde, ob ein Christ auch Soldat sein könne, eine Frage, die er entschieden verneinen zu müssen glaubt. In *De corona* hingegen liegt eine völlig veränderte Situation vor: es ist ein *fait accompli*, dass Christen in der Armee dienen; das ganze erste Kapitel der Schrift legt davon Zeugnis ab. Tertullian wagt es nicht mehr, sein grundsätzliches Nein zum Soldatenstand zu erneuern – was angesichts der Tatsachen allzu unrealistisch gewesen wäre – sondern er verhandelt die Frage im Rückzugsgefecht und sozusagen beiläufig, indem er seinen Hauptangriff dorthin richtet, wo er hofft, noch Gehör zu finden: nämlich, dass der christliche Soldat keinen Kranz aufsetzen soll.[34]

Eine andere Beobachtung führt zum gleichen Ergebnis: Die Stellungnahme zum Problem der *militia* des Christen ist in *De corona* nicht nur viel reicher entwickelt, sondern auch viel präziser gefasst als in *De idololatria*. Tertullian gibt sich nicht mehr mit einem knappen Pauschalurteil zufrieden, sondern differenziert genau zwischen den beiden möglichen Fällen: dass entweder ein Christ Soldat werden will oder ein Soldat die Taufe begehrt. Daran, dass er diese beiden Fälle verschieden behandelt, zeigt sich gerade, dass er sich der gemeinkirchlichen Haltung annähert, wie wir sie etwa aus der *Traditio apostolica* erheben können. Noch immer ist er rigoroser als der Durchschnitt seiner christ-

---

[33] Cf. die parallele Methode von *De idololatria* 17–18!

[33a] Die Bemerkung Tertullians in *De cor.* 11,4: *ut a multis actum*, zeigt, dass diese Bestimmungen auch in Afrika allgemein befolgt wurden.

[34] Und auch nicht aufzusetzen braucht: dieses Privileg genoss schon der Angehörige des Mithraskultes in der Armee, wie uns Tertullian, *De corona* 15,3ff., berichtet.

lichen Zeitgenossen, aber im Grunde ist sein Standpunkt von dem ihrigen nicht so sehr verschieden.[35]

Wir sind nun so weit, dass wir mit aller gebotenen Vorsicht skizzieren können, wie man sich in der Kirche am Anfang des 3. Jahrhunderts zum Problem „Christ und Armee" gestellt hat. Im 1. und 2. Jahrhundert scheint es noch kaum christliche Soldaten gegeben zu haben.[36] Diese Tatsache erklärt sich hauptsächlich aus zwei Gründen: (1) Die Christen waren damals noch wenig zahlreich und hatten (auch wegen ihrer zumeist niederen sozialen Herkunft) zu Armeekreisen kaum Zugang;[37] und (2) (das ist der weitaus wichtigere Grund) scheint die Abneigung gegen den Soldatenstand in christlichen Kreisen gross gewesen zu sein, gemessen an den gelegentlichen Aeusserungen, die wir bei den Kirchenschriftstellern dieser Zeitepoche finden (wir werden noch davon sprechen).[38]

---

[35] Ich weiss, dass ich mich damit von einer (besonders in der französischen Forschung) weitverbreiteten Ansicht distanziere, wonach *De idololatria* nach *De corona* geschrieben sein soll, mit der Begründung, Tertullian, schon bei der Abfassung von *De corona* Montanist, sei inzwischen noch rigoroser geworden. Es lässt sich aber zeigen, dass diese „Faustregel" auch in andern Fällen nicht stimmt. Im Falle des Verhältnisses von *De idololatria* 19 und *De corona* 11 scheint mir aber die Folge: *De corona* – *De idololatria* aus den angeführten Gründen geradezu ausgeschlossen. Ein Autor, der *De corona* 11 geschrieben hat, kann nicht später behaupten, das Problem der *militia* des Christen habe sich *gegenwärtig* erhoben und dann dieses Problem mit einigen Worten abtun! (so auch Harnack und Bainton in ihren Anm. 1 zitierten Arbeiten). Damit ist noch nichts über die absolute Chronologie der beiden Schriften ausgesagt; es ist sehr wohl möglich, dass die Abfassung von *De idol.* und *De cor.* nur wenige Jahre auseinander liegt. – Die Philologen bringen hoffentlich eines Tages mehr Licht in diese Frage; im Moment sind sie sich allerdings noch nicht einig: P. Petitmengin und P. G. van der Nat, die beide eine Ausgabe von *De idololatria* vorbereiten, kommen zu gegenteiligen Ergebnissen (der erstere glaubt an die Priorität von *De corona*, der letztere behauptet, wie ich, die Priorität von *De idol.* und datiert diese Schrift sogar „not long before the persecution of the year 197"; vgl. seine Dissertation *Q. S. F. Tertulliani De idololatria* [Leiden 1960], S. 11*ff.).

[36] Der Bericht über das Regenwunder zur Zeit Mark Aurels, veranlasst durch die christlichen Soldaten in der 12. Legion, der *fulminata Melitensis* (cf. Tertullian, *Apolog.* 5,6; *Ad Scapulam* 4) ist doch wohl legendär; der gleichzeitige Bericht des Celsus (bei Origenes, *C. Celsum* VIII,68–69; 73,1) spricht jedenfalls gegen die Historizität dieses Ereignisses. Harnack (Anm. 1), S. 56, ist zwar anderer Ansicht. Wenn er recht hat, dann ist das Zeugnis der christlichen Soldaten in der 12. Legion jedoch nur für die Verhältnisse in Ostsyrien aufschlussreich; vgl. auch Bainton (Anm. 1), S. 189ff.

[37] Auch war das römische Heer im Vergleich zur Bevölkerungszahl klein und bestand hauptsächlich aus Freiwilligen; die Christen waren also sicher nur in seltenen Fällen gezwungen, Militärdienst zu leisten. (Gegen H.-F. Secrétan: *Rev. de théol. et de philos.*, N.S. 2 [1914], S. 345-365.)

[38] Harnack (Anm. 1), S. 50ff., führt noch einen weiteren erwägenswerten Grund an: nach ihm trieb die Erwartung des nahen Weltendes in eine Art quietistischer Haltung, wonach jeder Christ in der kurzen Zwischenzeit in dem Stand bleiben soll,

Um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert ändert die Lage jedoch mit einem Schlag: wir hören nun gleich von einer ganzen Anzahl von Christen, die in der Armee Dienst tun.[39] Dieser Umschwung hängt offensichtlich mit der Militarisierung des römischen Staates unter den Severen zusammen, von der wir am Anfang gesprochen haben und die ja gerade in diese Zeitepoche fällt. Wir können also Tertullian Glauben schenken, wenn er *De idololatria* 19,1 sagt, die Frage erhebe sich *gegenwärtig*, ob ein Christ Soldat werden oder bleiben dürfe. Die Kirche hat sich, wie wir jetzt wissen, offenbar sehr bald auf eine mittlere Linie festgelegt, der sich sogar der Heisssporn Tertullian nach und nach, wenn auch zögernd, fügt: getaufte Christen sollen nicht Soldaten werden, aber Soldaten können zur Taufe zugelassen werden, wenn sie weder gezwungen sind, der heidnischen Staatsreligion ihren Tribut zu zahlen, noch Menschenblut vergiessen müssen. Diese Regelung, die uns heute, was den zweiten Punkt angeht, schwer zu verwirklichen scheint, war gerade damals durchaus nicht illusorisch, da der Armeedienst mit seinen vielen Spezialbranchen zur Zeit der Severen mehr und mehr auch blossen Zivildienst bedeuten konnte.[40] Und es scheint, dass die christlichen Soldaten meistens auch Mittel und Wege fanden, der Kompromittierung

---

in dem er berufen worden ist (also auch der Soldat). Erst später, als die Enderwartung nachliess, wurde auch das Problem des christlichen Soldatenstandes grundsätzlich zu lösen versucht. – Die Frage ist nur, ob es vor dem Ende des 2. Jahrhunderts schon christliche Soldaten gab, was jedenfalls von unsern Quellen her gesehen keinesfalls feststeht.

[39] Tertullian selber gibt uns einige Hinweise: im *Apologeticum* sagt er, die Christen hätten „Städte und Inseln, Garnisonen, Gemeinden, Ortschaften, ja Heerlager (*castra*)" ... überflutet (37,4; cf. *Ad nat.* I,1,2; *Ad Scap.* 5; Tertullian nimmt aus propagandistischen Gründen den Mund sicher etwas voll); *Apolog.* 42,3 behauptet er: „Wir fahren mit euch zusammen zur See, sind wie ihr Soldaten und Bauern" (die gleichen 3 Beispiele wie Clemens, *Protrept.* X,100!); *De fuga* 13 spricht er von christlichen *beneficiarii*; ferner setzt die ganze Schrift *De corona* natürlich die Existenz christlicher Soldaten voraus (vgl. auch *Passio Felicitatis et Perpetuae* 9: der *optio* Pudens wird Christ). Auch *Traditio apostolica* 16 verbürgt das Vorhandensein christlicher Soldaten. In die gleiche Zeit gehört das Martyrium des Basilides in Aegypten (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5). Die frühesten epigraphischen Hinweise auf christliche Soldaten führen auch an den Anfang des 3. Jahrhunderts: vgl. H. Leclercq (Anm. 1). Wir wissen auch von Martyrien christlicher Soldaten in der decischen Verfolgung: Bischof Dionysios von Alexandrien berichtet davon (bei Euseb, *Hist. eccl.* VI,41,16.22f.; VII,11,20); vgl. Cyprian, *Epist.* 39,3. – Es scheint mir bezeichnend zu sein, dass viele dieser Zeugnisse von *Martyrien* christlicher Soldaten berichten!

[40] Es ist gewiss auch kein Zufall, dass nach allen Zeugnissen die christlichen Soldaten dieser Zeit entweder dem gemeinen Soldatenstand oder dem Unteroffizierskorps angehörten! (vgl. *De idol.* 19,1).

durch aktive Teilnahme am Staatskult zu entgehen,[41] jedenfalls bis zur Zeit der diokletianischen Verfolgung, wo dann gerade mittels des Opferzwangs die Armee von Christen gesäubert werden sollte und die grosse Zahl von Martyrien christlicher Soldaten beweist, dass für diese Soldaten noch immer die *necessitas* im Tertullian'schen Sinn kein Entschuldigungsgrund sein konnte, den Glauben zu verleugnen.[42] Wir sehen also, dass bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die am Anfang desselben Jahrhunderts festgelegte kirchliche Disziplin in Kraft gewesen zu sein scheint.[43]

Es ist von vornherein anzunehmen, dass im Zeitalter Konstantins und seiner Nachfolger, also in einem Zeitalter, wo das Christentum von einer *religio illicita* zur vom Staat geförderten Hauptreligion wird, das kirchliche Urteil über den Soldatenstand noch einmal revidiert werden musste. Denn in einem solchen Zeitalter musste das Bewusstsein politischer Mitverantwortung der Kirche am Wohl des Staates erwachen und erstarken. Es ist darum um so erstaunlicher und spricht für die Zähigkeit kirchlicher Disziplin, dass es trotzdem über 100 Jahre gedauert hat, bis die im 3. Jahrhundert festgelegten kirchlichen Regeln in Bezug auf den Soldatenstand endgültig durchbrochen wurden. Es würde zu weit führen, diese Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Es seien nur einige Marksteine gesetzt, die den Verlauf der Entwicklung anzeigen mögen (ich beschränke mich dabei auf einige kaiserliche und kanonische Verordnungen, die ja am ehesten den offiziellen Standpunkt wiedergeben).

Als erstes Zeugnis sei der Kanon 3 des Konzils von Arles (314) erwähnt, der bestimmt: *De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.* Die Worte *arma proicere in pace* sollen wohl bedeuten, dass man (als Christ) in Friedenszeiten die Waffen nicht niederlegen soll.[44] Das will besagen: 1. dass es Christen in der Armee gibt; 2. dass sie nicht unnötig Skandal machen sollen, indem sie in Friedenszeiten den Militärdienst quittieren (jetzt, da kein *status*

---

[41] Als Beispiel sei die Haltung der christlichen Umgebung beim Kaiseropfer erwähnt, laut Lactanz, *De mortibus persec.* 10.

[42] Vgl. dazu Harnack (Anm. 1), S. 80ff. Zum ganzen Thema der Verfolgungen siehe jetzt das monumentale Werk von W.H.C.Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965).

[43] Das liesse sich auch an manchem Einzelpunkt der Soldatenmartyrien aus der Zeit der Christenverfolgungen im 3./4. Jahrhundert nachweisen: z.B. Basilides, der keinen Eid leisten will (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5; vgl. *Traditio apostolica* 16); oder Maximus, Marinus, Marcellus und Julius, die nicht opfern wollen (Knopf-Krüger-Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten* [4. Aufl. 1965], S. 60ff.; 85f.; 87ff.; 105ff.; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,1); Maximilianus und Marcellus geben zu verstehen, dass *militia saecularis* und *militia Christi* sich ausschliessen (Knopf-Krüger-Ruhbach, S. 86; 88; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,2; *De corona* 11,1ff., und dazu das Kapitel „militia Christi" weiter unten). Vgl. auch Anm. 46.

[44] Mit Bainton, v.Campenhausen, Hornus gegen Harnack und Schöpf (in den Anm. 1 erwähnten Arbeiten), die darin K.-J.Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 206, folgen. Die Gegenüberstellung *bellare – in pace militare* scheint schon bei Tertullian, *De idol.* 19,3 geläufig. Die Wendung *arma proicere* übrigens auch *Acta Marcelli* IV,3.

confessionis mehr vorliegen kann wie im 3. Jahrhundert);[45] 3. dass damit aber noch nicht über den Fall entschieden ist, ob ein Christ *in bello* die Waffen niederlegen soll oder nicht. Man hat eher den Eindruck, dass – im Sinn der Kirchendisziplin des 3. Jahrhunderts – die Möglichkeit des Austritts aus der Armee im Kriegsfalle ausdrücklich offen bleiben soll.[46] Wir sehen also: im ganzen ist die kirchliche Disziplin des 3. Jahrhunderts beibehalten, aber man befiehlt den christlichen Soldaten jetzt, da der Kaiser der Kirche in so vielen Stücken entgegenkommt, sich auch dem Kaiser gegenüber loyal zu verhalten und den Armeedienst nicht *ohne Not* zu verlassen.

Als Ergänzung und zugleich Bestätigung dieser Interpretation mag der Brief Konstantins an die Orientalen vom Jahre 324 dienen (bei Euseb, *Vita Constantini* II,24ff.), in dem der Kaiser Anordnungen trifft, um die Folgen der letzten Christenverfolgung zu beseitigen. Unter anderem bestimmt er (Kap. 33): „Die ferner einst einen militärischen Rang einnahmen, diesen aber aus einem harten und ungerechten Vorwande verloren haben, weil sie der Stellung, die sie inne hatten, es vorzogen, das höchste Wesen anzuerkennen und öffentlich zu bekennen, in deren Belieben soll es stehen, entweder, falls sie dem Kriegsdienste noch zugetan sind, in dem Rang zu verbleiben, den sie eingenommen haben, oder ehrenvollen Abschied zu nehmen und in Musse ein freies Leben zu führen; denn es ist doch wohl billig und angemessen, dass ein Mann, der angesichts der hereinbrechenden Gefahren eine solche Hochherzigkeit und Standhaftigkeit gezeigt hat, auch der Ruhe, wenn er will, oder seiner Ehrenstelle sich erfreue, so er diese vorzieht." Konstantin rechnet durchaus mit der Möglichkeit, dass christliche Soldaten, die in der Verfolgungszeit die Armee verlassen mussten, weil sie nicht ihrem Glauben untreu werden wollten, auch jetzt keine Lust verspüren, in die Armee zurückzukehren, und der Kaiser respektiert ihre Gewissensgründe, wenn er sie auch einlädt, zur Armee zurückzukommen. – Die Kirche will mit ihrem Synodalbeschluss von Arles einen Massenaustritt christlicher Soldaten aus dem Heere verhindern; der Kaiser seinerseits zwingt ehemalige christliche Soldaten nicht in die Armee zurück –: wir erkennen darin den konkreten Ausdruck des gegenseitigen Entgegenkommens in der Zeit erster Annäherung zwischen Staat und Kirche.

Wesentlich strenger tönt der nur ein Jahr später erlassene Kanon 12 des Konzils von Nizäa: „Diejenigen, die von der Gnade berufen wurden, ersten Eifer gezeigt und die Waffenrüstung abgelegt haben, hernach aber zu ihrem eigenen Auswurf zurückgekehrt sind wie Hunde, so dass einige sogar Geld gaben und mit Geschenken es einrichten wollten, wieder in die Armee aufge-

---

[45] Offenbar bestand die Gefahr eines Massenaustritts von christlichen Soldaten aus dem Heer; darum die Strenge der Massnahme.

[46] Das Beispiel Martins von Tours scheint diesen Eindruck zu bestätigen. Der Jüngling hatte gezwungenermassen etwa drei Jahre lang Militärdienst geleistet; er war damals noch Katechumene. Nach seiner Taufe wollte er eigentlich aus dem Heer austreten, blieb aber noch auf die Bitten seines Tribuns hin. Als es jedoch nach zwei weiteren Dienstjahren zur Schlacht kommen sollte, gab Martin endgültig seinen Austritt (Sulpicius Severus, *Vita Martini* I,1-4; es verdient Beachtung, dass diese Geschichte genau mit den Anweisungen von *Traditio apostolica* 16 übereinstimmt!).

nommen zu werden; diese sollen drei Jahre *audientes* sein und hernach 10 Jahre *substrati.*" Es kann sich hier offensichtlich nicht um eine allgemeine Bestimmung handeln. Wie hätten christliche Soldaten mit Bestechung versuchen sollen, in die Armee zurückzukehren, denen Konstantin doch schon ein Jahr früher die förmliche Einladung zugehen liess, ihren Dienst im Heer wieder zu versehen, wenn sie das wünschen würden! So wird man wohl derjenigen Deutung des Kanons recht geben müssen, die meint, dass es sich hier um Soldaten handelt, die noch zur Zeit des Licinius versucht hatten, in *dessen* Armee wieder aufgenommen zu werden.[47]

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts sieht die Lage schon wesentlich anders aus. Zitieren wir zunächst die *Canones Hippolyti.*[48] Während Kanon 13 im wesentlichen die Regeln der *Traditio apostolica* 16 reproduziert, bestimmt Kanon 14:[49] „Il ne faut pas qu'un chrétien devienne soldat, sauf s'il est contraint par un chef ayant le glaive. Qu'il ne se charge pas du péché du sang. Mais s'il a versé le sang, qu'il ne participe pas aux mystères, à moins qu'il ne se soit purifié par un châtiment, des larmes et des gémissements. Qu'il n'exerce pas son commandement avec duplicité mais avec la crainte de Dieu." In diesem Text wird die *Traditio apostolica* in zwei Punkten erweitert: 1. Die *necessitas* gilt jetzt als Entschuldigungsgrund, Soldat zu werden. 2. Man rechnet jetzt mit der Möglichkeit, dass ein Soldat (oder eine Magistratsperson) Menschenblut vergiesst, und man setzt die Bedingungen der Kirchenbusse für dieses Vergehen fest. Basilius der Grosse, in seinem ersten kanonischen Brief (= *Epistula* 188), ist ein Zeuge für die nämliche Praxis, geht aber in der Billigung des Blutvergiessens noch einen Schritt weiter, wenn er im Kanon 13 sagt: „Die Tötung im Krieg rechneten unsere Väter nicht unter den Mord (!). Meines Erachtens wollten sie dabei nachsichtig sein gegen die, die für Sitte und Glauben kämpften. Vielleicht empfiehlt sich aber der Rat, dass sie mit ihrer unreinen Hand drei Jahre wenigstens der Kommunion fernbleiben sollen."

Im 4. Jahrhundert gilt das Blutvergiessen immerhin noch als *das* Skandalon des Soldatenberufs. (Vgl. auch Ambrosius *De obitu Theod.* 34). Um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert jedoch hören wir davon nicht mehr viel. Es gelten jetzt die Christen in Gegenteil als die einzigen zum Soldaten- und Beamtenstand zulässigen Personen: *Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris uel iudicis honore decorentur* (*Cod. Theod.* 16,20,21). Damit ist die vorkonstantinische Kirchendisziplin den Soldatenstand betreffend endgültig über den Haufen geworfen.[50] – Vergessen wir nicht, dass das 5. Jahrhundert das Jahrhundert der

---

[47] So K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 414–416; gefolgt von Harnack, Schöpf, Hornus, in ihren Anm. 1 genannten Arbeiten. Diese Interpretation liegt um so näher, als Kanon 11 von Nicäa tatsächlich von den unter Licinius Abgefallenen spricht.

[48] R.-G. Coquin, in seiner neuen Ausgabe der *Canones Hippolyti*, Patrologie orientalis XXXI,2 (Paris 1966), S. 318ff., setzt ihre Entstehung in die Jahre 336–340.

[49] In der Uebersetzung Coquins (Anm. 48), S. 369.

[50] Andererseits liegt gerade diese Gesetzgebung auf der Linie der apologetischen Propaganda, wonach die Christen die besten Staatsbürger seien!

Völkerwanderung ist. Der der Staatskirche gegenüber loyale Christ und Patriot hat sich jetzt zum Kampf gegen die Barbaren, die das Vaterland bedrohen, zur Verfügung zu stellen. In diesem Sinne billigt Ambrosius den christlichen Militarismus (*De officiis* I,129). Und Augustin entwickelt die Lehre vom „gerechten Krieg".[51]

II.

Im 2. Teil dieses Aufsatzes möchte ich den Motiven nachgehen, die in Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes massgebend sind und die sicher auch für die Kirche seiner Zeit die massgebenden waren, da der kirchliche Standpunkt und derjenige Tertullians, wie wir gesehen haben, in den Grundlinien übereinstimmen. Zwei Motive scheinen sich mir als die massgebenden zu erweisen: es ist dies einerseits die Ueberzeugung, dass es dem Christen verboten ist, Menschenblut zu vergiessen, und andererseits ist es das sich erst allmählich entwickelnde Bewusstsein, dass die *militia Caesaris* im inneren Widerstreit stehe zur geistigen *militia Christi*, wie die Christen sie verstehen. Wir werden dadurch zu einer Schlussbetrachtung geführt werden, in der wir versuchen wollen, das politische Gesamtbild zu entwerfen, in das sich die Beurteilung des Soldatenstandes eingliedert und als dessen Ausdruck sie zu gelten hat.

1. *Das Verbot des Blutvergiessens*

In den Bestimmungen der *Traditio apostolica* zum christlichen Soldaten- und Beamtenstand, die wir kennengelernt haben, spielt das Argument, dass der Christ nicht töten darf, als Kriterium des Verhaltens offensichtlich die Hauptrolle.[52] Aber auch in den beiden Texten Tertullians *De idololatria* 19 und *De corona* 11 kommt es deutlich zum Ausdruck, dass das Tötungsverbot, neben dem Verbot der Idololatrie, entscheidendes Gewicht hat.[53]

Es muss auffallen, dass Tertullian, wenn er „Kataloge" von Vergehen bildet, immer wieder den Mord (neben der Sünde des Ehebruchs und der Hurerei) an erster Stelle erwähnt; er lehnt sich dabei (wie auch andere christliche Schriftsteller) offensichtlich an die Reihenfolge der Gebote der 2. Tafel des Dekalogs an.[54] In der seiner montanistischen Periode

[51] Vgl. dazu Karpp (Anm. 1); schon bei Origenes, *C. Celsum* IV,82, findet sich ein erster Ansatz dazu.

[52] Vgl. auch Cyprian, *De bono patientiae* 14: nach dem Eucharistieempfang darf die Hand des Christen nicht mehr durch Schwert und Blut besudelt werden.

[53] *De idol.* 19,2–3; *De cor.* 11,2.

[54] Vgl. *De idol.* 1,1ff.; *De spect.* 2; *Adv. Iud.* 2.

angehörenden Schrift *De pudicitia* (12,4ff.) sind Mord, Ehebruch resp. Hurerei mit der Idololatrie zur Triade von Kapitalsünden zusammengefasst, die vom kirchlichen Bussinstitut nicht vergeben werden können. Die Zusammenfassung wird mit dem sogenannten Aposteldekret von Apostelgeschichte 15 begründet, das den Christen, die aus der Heidenwelt stammen, Enthaltung von Götzenopfer, Hurerei und Blut vorschreibe. Wir wollen jetzt nicht auf das komplizierte Problem eingehen, wie alt diese ethische Auslegung des Aposteldekrets ist;[55] aber soviel wird man jedenfalls sagen können, dass man zur Zeit Tertullians (zumindest in gewissen kirchlichen Kreisen) Götzendienst, Mord und Unzuchtdelikte als Kapitalsünden betrachtet, die, wenn sie ein getaufter Christ begeht, ihm während dieses Lebens nicht vergeben werden können (im Unterschied zu den andern, leichteren Sünden). Darum wendet sich Tertullian in seiner Schrift *De pudicitia* heftig gegen einen Bischof (wohl Kallist von Rom),[56] der sich erdreistet, auch Unzuchtsünden zu vergeben. Dass Tertullian hier wieder nicht ein persönliches Steckenpferd reitet, sondern ähnlich wie andere seiner kirchlichen Zeitgenossen denkt, geht aus der Haltung des Origenes in der Bussfrage hervor, die derjenigen Tertullians genau entspricht (cf. Origenes, *De orat.* 28). Mehr noch: es lässt sich nachweisen, dass die ganze Liste der für einen getauften Christen verbotenen Berufe, die wir gleichzeitig bei Tertullian, in der Schrift *De idololatria*, und bei Hippolyt, im 16. Kapitel der *Traditio apostolica*, finden, auf dem gleichen Prinzip beruht: alle diejenigen Tätigkeiten sind für den Christen ausgeschlossen, die ihn in Gefahr bringen, eine der drei Kapitalsünden nach seiner Taufe zu begehen, für die es keine Kirchenbusse gibt.[57]

Das Verbot des Blutvergiessens insbesondere hat im frühchristlichen Schrifttum ein reichhaltiges Echo gefunden, das sich auf alle möglichen Teilfragen erstreckt: es wird darin verhandelt das Problem der Menschen-

[55] G. Resch, *Das Aposteldecret*. Texte u. Unters. 28,3 (1905), wollte sie sogar als die ursprüngliche Meinung des Textes selbst verteidigen. Tatsächlich finden wir auch im Spätjudentum ähnliche Listen von Kapitalsünden!

[56] Siehe dazu zuletzt K. Beyschlag, Kallist und Hippolyt, *Theol. Zeitschrift* 20 (1964), S. 103–124; auch H. Gülzow, Kallist von Rom, *ZNW* 58 (1967), S. 102–121.

[57] Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts vergibt man allerdings die sexuellen Kapitalsünden, seit der decischen Verfolgung auch die Sünde des Abfalls, und seit dem 4. Jahrhundert auch die Sünde des Mordes, wie wir gesehen haben. Zur Geschichte der kirchlichen Bussverfahrens siehe B. Poschmann, *Paenitentia secunda*. Theophaneia 1 (Bonn 1940), der allerdings meint, es hätte schon früher keine „unvergebbaren" Sünden gegeben. Eine Textsammlung ist von H. Karpp vorbereitet worden, die die Reihe „Traditio christiana" (Zollikon/Neuchâtel) eröffnen soll.

tötung zu kultischen Zwecken und aus andern religiösen Motiven, das Problem des Selbstmords, der Euthanasie, der Tötung aus Notwehr; ferner das Problem des Todes in der Arena, des Kindsmords, der Todesstrafe, des Tyrannenmords, und natürlich das Problem des Krieges.[58] Wenn auch im einzelnen die Stimmen, die sich zu den erwähnten Problemen äussern, etwas auseinandergehen und eventuell auch einmal in Grenzfällen ein relatives Tötungsrecht anerkannt wird, so ist doch der Gesamteindruck eindeutig: überall wird grundsätzlich am Prinzip festgehalten, dass der Christ nicht töten soll.[59]

Es ist nicht schwer, die Wurzeln dieses Grundsatzes ausfindig zu machen: sie liegen in erster Linie im 6. Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht töten", dem Christus in der Bergpredigt die verschärfte Form gegeben hat: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ‚Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll dem Gericht verfallen sein'. Ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnt, der soll dem Gericht verfallen; wer aber zu seinem Bruder sagt: ‚Raka!' der soll dem Hochgericht verfallen; wer aber sagt: ‚du Narr!' der soll der Hölle mit ihrem Feuer verfallen" (Matth. 5,21–22). Beide Texte, Dekaloggebot und Bergpredigtmahnung, werden von den christlichen Schriftstellern häufig zitiert (dazu die Abschnitte von der Wiedervergeltung und der Feindesliebe, Matth. 5,38–48). Ferner wird der Mord regelmässig in den neutestamentlichen und frühchristlichen Lasterkatalogen, häufig an erster Stelle, genannt. Gerade diese Tatsache zeigt uns aber auch, dass das Tötungsverbot nicht genuin christlich ist; denn die christlichen Lasterkataloge gehen teils auf spätjüdische, teils auf griechisch-römische Vorlagen zurück.[60]

Führen wir noch einige Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten an, die speziell das Problem des Krieges aus dieser Sicht behandeln. Schon die *Didache*, eine Kirchenordnung vom Anfang des 2. Jahrhunderts, zitiert ausführlich das Herrenwort: Liebet eure Feinde (*Did.*

---

[58] Vgl. zu allen diesen Fragen die einzelnen Kapitel des wertvollen Buches von Schöpf (Anm. 1).

[59] Oft wird dieses Prinzip so weit getrieben, dass Christen auch Tiere nicht töten sollen: Tatian, *Oratio* 23,2; Tertullian, *Apol.* 9,13; cf. Minucius Felix, *Oct.* 30,6. Auch Marcion verbot den Fleischgenuss; später die Manichäer.

[60] Siehe A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament.* Neutest. Abhandl. XVI,4–5 (Münster i. Westf. 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte.* BZNW 25 (Berlin 1959); E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament.* Wissensch. Untersuch. z.NT 7 (Tübingen 1964).

1,3–4; cf. 2,1.3; 3,2). Justin der Märtyrer, wo er vom christlichen Lebenswandel im Sinne der Bergpredigt spricht, drückt sich u.a. so aus: „Hassten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten nicht einmal Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, dass auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, dass auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschenden Gott erlangen werden" (1. *Apol.* 14,3; vgl. 39; *Dial.* 110). Justins Schüler Tatian bemerkt im gleichen Zusammenhang, nämlich bei der Darstellung christlichen Lebenswandels: „militärische Würden lehne ich ab" (*Oratio* XI,2).[61] Und Athenagoras rühmt in seiner *Supplicatio* (Kap. 11) im Anschluss an das Zitat Matth. 5,44–45 von den Christen, auch den einfachsten, dass sie geschlagen nicht wieder schlagen, ausgeraubt nicht prozessieren, den Bittenden geben, die Nebenmenschen wie sich selbst lieben würden. Da die gleichen Schilderungen stereotyp wiederkehren, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass alle diese Schriftsteller Anleihen beim Gemeingut christlicher ethischer Unterweisung machen.

Die lateinischen Autoren sprechen nicht weniger deutlich. Tertullian sagt: „(Gott) hat jede Art von Mord durch das eine und prinzipielle Gebot untersagt: ‚Du sollst nicht töten'" (*De spect*, 2,8).[62] Cyprian ruft aus: „Sieh nur, wie ... Kriege mit dem blutigen Greuel des Lagerlebens über alle Länder verbreitet sind! Es trieft die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergiessen; und begeht der einzelne einen Mord, so ist es ein Verbrechen; Tapferkeit aber nennt man es, wenn das Morden im Namen des Staates geschieht. Nicht Unschuld ist der Grund, der dem Frevel Straflosigkeit sichert, sondern die Grösse der Grausamkeit" (*Ad Donatum* 6). Lactanz begründet seine Ablehnung des Krieges ausdrücklich mit dem Verbot des Blutvergiessens: „Wenn Gott das Töten verbietet, ist nicht nur der Raubmord verboten, was auch nach den staatlichen Gesetzen nicht erlaubt ist, sondern er gebietet, dass auch das nicht geschehe, was bei den Menschen für erlaubt gilt. So wird es dem Gerechten auch nicht gestattet sein, Soldat zu sein, ihm, dessen Soldatenberuf die Gerechtigkeit selber ist; er wird aber auch niemanden eines Verbrechens anklagen, auf dem Todesstrafe steht, weil es keinen

---

[61] Cf. Tertullian, *De pallio* 4: *non milito.*

[62] *De corona* 11,2: der Christ ist *filius pacis*; *De spect.* 16,4: er ist *sacerdos pacis.*

Unterschied macht, ob du mit dem Schwert oder mit deinem Reden tötest, da ja das Töten selbst verboten ist. Darum darf man in betreff dieses göttlichen Gebotes durchaus keine Ausnahme zulassen, da es immer ein Verbrechen ist, einen Menschen zu töten, von dem Gott gewollt hat, dass er ein heiliges Lebewesen sei" (*Divin. inst.* VI,20,15–17).[63]

Es ist eine Bestätigung dieser Einstellung, wenn wir davon hören, dass die Christen selber nie zu den Waffen gegriffen haben, obwohl das vielleicht nahe gelegen hätte. In den Jahren 132–135 sind zahlreiche palästinensische Christen zu Märtyrern geworden, weil sie sich nicht am 2. jüdischen Aufstand beteiligen wollten (laut Justin, 1. *Apol.* 31,6). Tertullian führt in einer bekannten Stelle seines *Apologeticums* sicher der Wahrheit gemäss aus:

„Wenn uns, wie ich vorhin sagte, befohlen ist, unsere Feinde zu lieben, wen sollten wir dann hassen? Ebenso: wenn uns verboten ist, für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben, damit wir nicht durch solches Tun gleichschuldig werden, wem könnten wir dann Unrecht tun? Macht euch das doch selber klar! Wie oft geht ihr gegen die Christen aufs grausamste vor, teils eigener Aufwallung, teils den Gesetzen gehorchend! Wie oft auch setzt uns über eure Köpfe hinweg eigenmächtig der wilde Pöbel zu mit Steinwürfen und mit Flammen! ... Doch was hättet ihr uns so eng Verschworenen jemals vorzuwerfen, womit müsstet ihr uns so Entschlossenen und zum Tod Bereiten euer Unrecht büssen – obwohl doch schon eine einzige Nacht mit ein paar winzigen Fackeln ein Uebermass an Rache stiften könnte, wenn Böses mit Bösem zu vergelten bei uns erlaubt wäre? Doch fern sei es, dass die Gemeinschaft Gottes mit dem Feuer des Menschen sich räche oder dass sie traurig ist, wenn sie erduldet, worin sie sich bewähren darf! Wenn wir aber als offene Feinde, nicht nur als heimliche Rächer auftreten wollten, fehlte es uns dann an Truppen- und Heeresmacht? (Folgt die Schilderung der Verbreitung der Christen im römischen Reich.) Zu welchem Kriege wären wir nicht imstande, nicht bereit, selbst bei ungleicher Truppenzahl – wir, die wir so bereitwillig uns morden lassen –, wäre nicht in unserer Lehre eher erlaubt sich töten zu lassen als zu töten?" (*Apol.* 37,1–5)[64]

Freilich finden wir zum Teil bei den gleichen Autoren Ausführungen, die eine positivere Einstellung zum Kriege vermuten lassen. Wie sich die scheinbar widersprüchlichen Aussagen zusammenreimen, wollen wir erst in unserer Schlussbetrachtung versuchen aufzuklären.

---

[63] *Divin. inst.* I,18,8–10; VI,6,18–24 redet er wie Cyprian über die Grausamkeit und Ungerechtigkeit der Kriege. – Vgl. auch Arnobius, *Adv. nationes* I,6, und schon vorher Minucius Felix, *Oct.* 30,6.

[64] Uebersetzung nach C. Becker, *Tertullian. Apologeticum* (München 1952), S. 177–179. Genau entsprechend: Origenes, *C. Celsum* III,7. – Freilich hören wir später von armenischen Christen, die sich während der Verfolgung des Maximinus Daza zur Wehr gesetzt haben: Euseb, *Hist. eccl.* IX,8,2.

Es ist in diesem Zusammenhang noch kurz ein Spezialproblem zu streifen. Wenn die Christen grundsätzlich das Blutvergiessen verurteilen, wie erklären sie es dann, dass im Alten Testament trotz des Dekaloggebotes von zahlreichen Kriegen berichtet wird, die von Gott nicht nur gebilligt, sondern bisweilen ausdrücklich angeordnet wurden? Dieses Problem machte den Christen in der Tat zu schaffen. Wir finden im frühchristlichen Schrifttum drei Lösungsvorschläge: (1) Das Alte Testament ist unter anderem eben aus diesem Grund von der christlichen Kirche abzulehnen. Das ist der Lösungsvorschlag Marcions, der in seinen „Antithesen" seinem Unmut über den blutdürstigen Judengott giftig Luft schafft.[65] (2) Das Alte Testament ist nur scheinbar ein Geschichtsbuch; es erzählt zwar von Kriegen, aber gerade diese sonst unglaublichen Geschichten sind ein Hinweis darauf, dass wir sie nicht in wörtlicher Auslegung als historische Ereignisse anzusehen haben, sondern dass sie allegorische Anspielungen auf übersinnliche Realitäten sind. Das ist der Lösungsvorschlag des Origenes.[66] (3) Die Kriege des Alten Testaments sind zwar durchaus geschichtliche Realitäten, entsprechen aber einer niedereren Stufe der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts, die jetzt im Christentum, der Friedensreligion, überboten ist. Wir haben gesehen, dass Tertullian in *De idololatria* 19,3 so argumentiert: wohl haben Moses und Josua Kriege geführt, aber Christus hat uns *nunmehr* jede Möglichkeit der Kriegführung abgeschnitten, durch sein lapidares Wort an Petrus: ‚Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen'.[67] Noch deutlicher spricht Tertullian diesen Grundsatz in *Adversus Iudaeos* aus: „Das alte Gesetz behauptete sich durch Ahndung mit dem Schwerte, forderte Auge für Auge und nahm Rache für Unrecht; das neue Gesetz aber hat Sanftmut verkündet, hat das frühere Wüten mit Schwertern und Lanzen zu friedlicher Ruhe angeleitet und das frühere kriegerische, gegen die Gegner des Gesetzes und die Feinde gerichtete Treiben in die friedlichen Tätigkeiten des Pflügens und Ackerbauens umgewandelt" (*Adv. Iud.* 3,10, im Anschluss an Jes. 2,3ff.; ganz ähnlich *De patientia* 6,4–6). Dass der Afrikaner damit gemeinkirchliche Anschauung wiedergibt, scheint mir dadurch erwiesen, dass sie sich schon bei Justin (1. *Apol.* 39; *Dial.* 110) und bei Irenäus (*Adv. haer.* IV,34,4) findet (vgl. auch

[65] Vgl. A.v.Harnack, *Marcion*, 2. Aufl. (Neuaufl., Darmstadt 1960), S. 89ff.

[66] Grundsätzlich in *De principiis* IV,2,8–9; 3,5; die praktische Ausführung etwa in den Homilien zu Numeri und Josua.

[67] Matth. 26,52, das in *De corona* 11,2 wiederkehrt.

Origenes, *C. Celsum* VII,26). Wir werden von der weltpolitischen Sicht, die damit verbunden ist, noch zu sprechen haben. Für den Augenblick wollen wir uns dem zweiten massgebenden Motiv zuwenden, das die kritische Einstellung Tertullians zum Soldatenstand bedingt hat: es ist der Gedanke der *militia Christi*.

2. *Die militia Christi*

De corona 11,5 steht die eingestreute, aber grundsätzliche Bemerkung: *Apud hunc* (sc. Iesum) *miles est paganus fidelis*, "bei Jesus gilt (auch) der gläubige Nichtsoldat als ein Soldat".[67a] Der Christenstand ist Soldatenstand! *De exhortatione castitatis* 12,1 ruft Tertullian aus: „Sind denn nicht auch wir Soldaten, und zwar unter einer um so strengeren Kriegszucht, als wir Soldaten eines so erhabenen Herrschers sind?"[68]

Hat Tertullian den Gedanken der *militia Christi* geprägt? Man könnte es meinen, da er Soldatensohn ist und in seinem Schrifttum eine besondere Vorliebe für militärische Bilder hat. In Tat und Wahrheit ist aber die Vorstellung der *militia Christi* schon sehr alt.[69] Schon im Neuen Testament, besonders in der paulinischen und in der dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefliteratur ist das Christenleben, speziell das Leben des christlichen Missionars und seiner Mitarbeiter, in militärischen Farben geschildert.[70] Bei den Apostolischen Vätern finden sich ähnliche und neue militärische Bilder.[71]

Ist diese Sprache, die ja nur gelegentlich erscheint, rein symbolisch-bildhaft zu verstehen oder drückt sich darin das Bewusstsein aus, dass der Christ wirklich als Soldat im Dienste seines Herrn steht? Eine ganze Reihe von Stellen scheint darauf hinzuweisen, dass dem Vergleich des Christenstandes mit dem Soldatenstand grundsätzliche Bedeutung zukommt. Das *ganze* Christenleben ist darin als ein Kampf aufgefasst.

[67a] Zu diesem Text siehe C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Bd. III (1965), S. 280f. Zur ganzen Frage der Geschichte des Begriffs *paganus* vgl. B. Altaner, *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967), S. 582–596.

[68] Vgl. *De fuga* 10,1; 11,1. Später Lactanz, *Divin. inst.* VI,20,16. – Texte der Martyrienliteratur: *Mart. Pauli* 2–4; *Acta Maximiliani* II,1; *Acta Marcelli* IV, 3 (Fassung M).

[69] Vgl. die sehr anregende 1. Studie in A. v. Harnacks kleinem Büchlein (Anm. 1).

[70] 1. Thess. 5,8; 1. Kor. 9,7; 2. Kor. 6,7; 10,3–6; 11,8; Röm. 6,13f. 23; 13,12; 16,7; Phil. 2,25; Philem. 2,23; Kol. 4,10; Eph. 6,10–18; 1. Tim. 1,18; 2. Tim. 2,3f.; 1. Petr. 2,11.

[71] Ignatius, *Brief an Polyk.* 6,2 ist ähnlich wie Eph. 6,10ff.; Hermas, *Similitudo* V,1, wird das christliche Fasten erstmals *statio* genannt; 1. Clemensbrief 37,1–3 vergleicht sogar die kirchliche Hierarchie mit der römischen Heeresorganisation.

Einerseits als ein Kampf gegen den Feind im eigenen Herzen, nämlich den Hang zur Sünde und zur bösen Leidenschaft;[72] andererseits als ein Kampf gegen das heidnische Wesen und gegen die Irrlehre;[73] schliesslich als ein Kampf gegen die unsichtbaren Mächte, die hinter den Gegnern von Fleisch und Blut stehen, nämlich die Dämonen und der Teufel selbst.[74]

Die erste Art des Kampfes ist allen Christen auferlegt, denn jeder muss sich gegen den eigenen Hang zur Sünde wehren, sonst unterliegt er ihm. Die zweite Art des Kampfes ist schwerer; der Christ, der für seinen Glauben in einer dem Christentum feindlichen Welt Zeugnis ablegt, lernt ihn kennen, denn er hat gegen geistige Widerstände zu kämpfen, die so gross werden können, dass er sein Leben für sein Zeugnis lassen muss, dass er Blutzeuge wird.[75] Tertullian ist ein kraftvoller Vertreter dieses Aspekts des christlichen Soldatenstandes, etwa wenn er im *Apologeticum* sagt:

„Allerdings – wir wollen leiden, aber in der Weise, wie auch ein Soldat den Krieg erleidet. Keiner tut das mit Freuden, da Angst und Gefahr dabei unvermeidlich sind; dennoch kämpft er mit allen Kräften, und siegt er im Kampfe, so freut sich, wer sich zuvor über den Kampf beklagte, weil er Ruhm gewinnt und Beute. Kampf bedeutet es für uns, dass wir vor euren Richterstuhl gezogen werden, um dort unter Lebensgefahr für die Wahrheit zu streiten. Sieg aber heisst, dass man durchsetzt, wofür man streitet. Ein Sieg hier bringt den Ruhm, Gott wohlgefällig zu sein, und zugleich als Beute das ewige Leben. – Aber wir unterliegen doch? Gewiss – wenn wir unsere Sache durchgesetzt haben. Also sind wir Sieger, wenn wir umgebracht werden; kurz: wir entrinnen, wenn wir unterliegen. Mögt ihr uns immerhin Reisig- und Pfahlleute nennen, weil wir, mit dem Rücken an den Pfahl eines halbierten Brettes gefesselt, rings mit Reisig umgeben und verbrannt werden – dies ist unsere Siegesgebärde, auf solchem Wagen feiern wir Triumph" (*Apol.* 50.1–3).[76]

Und im 1. Kapitel seiner Schrift *De corona* schildert Tertullian den das Martyrium im Kerker erwartenden Christen als wahren Kämpen Christi.[77] Aeusseres Unterliegen, nämlich Sterben, kann hier gerade

[72] Röm. 6,12–14; 13,12–14; 1. Petr. 2,11; Didache 1,4; Hermas, *Mandatum* 12,1–2. Clemens Al., *Strom.* I,24,159f.; II,20,120; *Quis dives salvetur* 25.

[73] 2. Kor. 10,3–6; 2. Tim. 3,6; cf. Origenes, *Hom. in Jes. Nav.* VII,1; XVIII,11.

[74] Eph. 6,10–18; Ignatius, *Pol.* 6,2. Clemens Al., *Strom.* II,20,110.

[75] Zur Doppelbedeutung des griechischen *martys*-Begriffs vgl. zuletzt H. Kraft, Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels, *Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K. D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 64–75.

[76] Uebersetzung von C. Becker (Anm. 64), S. 219–221. Vgl. Minucius Felix, *Octavius* 37,1–3.

[77] Bei den Montanisten war die nämliche Auffassung lebendig: cf. die beiden Prophetenworte bei Tertullian, *De fuga* 9,4.

Sieg bedeuten. Denn der Jünger Christi, in der Nachfolge seines Herrn, bezwingt in seiner unbeugsamen Treue bis in den Tod die unsichtbare Macht Satans. Einer der ersten schriftstellerischen Versuche Tertullians, die Schrift *Ad martyras*, in der der Afrikaner gefangene Christen, die auf die Verurteilung warten, zur Standhaftigkeit ermuntert, bringt diesen Gedanken unmissverständlich zum Ausdruck.[78]

Bei den alexandrinischen Zeitgenossen Tertullians, bei Clemens und Origenes, wird die Konzeption der geistlichen Ritterschaft des Christen gegen Welt und Teufel machtvoll ausgebildet.[79] Sie formen das Idealbild des christlichen Asketen, des mannhaften Streiters, das dann im Mönchtum zu seiner vollen Blüte gelangen wird.[80]

Wir sehen also: die Vorstellung der *militia Christi* scheint nicht ein am Rande gelegentlich auftauchendes blosses Bild zu sein, sondern sie scheint zutiefst verwurzelt mit der Konzeption christlichen Lebens überhaupt. Diese Vermutung gewinnt an Ueberzeugungskraft, wenn wir feststellen, dass jedenfalls seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die christliche *Taufe* konkret als der *Eintritt in die militia Christi* verstanden wurde. Wieder ist Tertullian unser Hauptzeuge. Wir haben in den beiden eingangs besprochenen Texten, *De idololatria* 19 und *De corona* 11, die Gegenüberstellung von *sacramentum divinum* und *humanum* angetroffen. Da das *sacramentum humanum* dem Zusammenhang nach nur den militärischen Fahneneid meinen kann, hat auch das *sacramentum divinum* in erster Linie die konkrete Bedeutung: göttlicher Fahneneid. Was ist damit gemeint? Eine andere Tertullian-Stelle weist uns den Weg: *Ad martyras* 3,1. Da heisst es: *Vocati sumus ad militiam dei uiui iam tunc, cum in sacramenti uerba respondimus.* Dieses *in uerba sacramenti respondere* ist ein eindeutiger Hinweis auf den Taufritus, wo der Täufling durch sein Glaubensbekenntnis Christus „antwortet".[81] Das Taufbekenntnis ist also der Fahneneid, den der Täufling Christus, seinem neuen Herrn, zu leisten hat. Das Taufbekenntnis ist wie ein Vertrag, den der

---

[78] Kap. 1 und 3; vgl. *Scorpiace* 4.

[79] Vgl. die Arbeiten von W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* Texte u. Unters. 57 (1952). Origenes hat ja auch eine *Exhortatio ad martyrium* geschrieben; und Clemens schildert den christlichen Asketen und Märtyrer als wahren Helden (besonders im 4. Buch seiner *Stromateis*).

[80] Siehe die soldatischen Vorstellungen schon bei Antonius und Pachomius, dann in den Regeln des Basilius und des Benedictus, um ganz zu schweigen von Ignatius von Loyola.

[81] Cf. die parallele Stelle in *De corona* 3,3.

Gläubige mit Christus eingeht und der durch das Wasserbad und die Oelsalbung „besiegelt" wird.[82] Wir können sogar einen Schritt weitergehen. Spätestens zur Zeit Tertullians hat der göttliche Fahneneid einen doppelten Aspekt: er ist einerseits die feierliche Zusage an Christus im Taufgelöbnis, die fürs Leben gilt; andererseits ist er begleitet von dem Akt der Absage an den bisherigen Herrn, den Satan.[83] Später, im 4. Jahrhundert, wird dieser doppelte Ritus des *sacramentum divinum* liturgisch reich ausgebaut.[84]

Aus diesem Zusammenhang heraus wird es klar, warum Tertullian sowohl in *De idololatria* 19,2 und *De corona* 11,4 davon reden kann, dass es „zwei Heerlager" gibt: dasjenige des Lichts und dasjenige der Finsternis. Der Christ ist durch seine Taufe aus dem Heerlager der Finsternis, aus der *militia* Satans, ausgetreten und hat sich dem Heerlager des Lichts, der *militia Christi*, angeschlossen. Darum, so folgert Tertullian, hat er auch nicht das Recht, darum ist es gleichbedeutend mit Fahnenflucht, aus dem Heerlager des Lichts wieder in das Heerlager der Finsternis überzulaufen; das wäre aber der Fall, wenn ein getaufter Christ Soldat werden wollte. (Wir werden noch zu fragen haben, warum Tertullian zu dieser Schlussfolgerung kommt).

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Hintergründe des derart verstandenen christlichen „Sakraments" der Taufe zu untersuchen. Wir können in diesem Rahmen nur die Möglichkeiten andeuten.[85]

(1) Am einfachsten wäre es, den Ritus des christlichen Fahneneids als eine Nachbildung des militärischen Aushebungszeremoniells zu verstehen. Der römische Rekrut wurde ja nach einer gewissen Probezeit auf den Kaiser vereidigt und dann seiner Truppe zugeteilt;[86] der christliche Katechumene wurde (ebenfalls nach einer Bewährungszeit) durch die Taufe (ebenfalls als *sacramentum* verstanden) in die *ecclesia militans* aufgenommen. Gewiss mag, sobald einmal die Parallelität von Rekrutenaufnahme und Katechumenenaufnahme bewusst wurde, die Angleichung des christlichen Taufzeremoniells an das

[82] Vgl. F.-J. Dölger, *Sphragis* (Münster i.W. 1911). Darum spricht Tertullian auch vom *signum Christi*, das im Widerstreit zum militärischen *signum* stehe: *De cor.* 11,3; cf. *De idol.* 19,2.

[83] Cf. *De cor.* 3,2; 13,7; *De spect.* 4,1; *De anima* 35,3. Die Formel lautet bei Tertullian: *renuntio diabolo et pompae et angelis eius.* Vgl. dazu H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin 1960).

[84] Vgl. F.-J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze.* Liturgiegeschichtl. Forschungen 2 (Münster i.W. 1919).

[85] Zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs *sacramentum* vgl. C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens* I (1958), S. 233–244; R. Braun, *Deus christianorum* (Paris 1962), S. 435–443. Auch G. Bornkamm, *ThWbNT* IV,831–834 (Lit.). Speziell zu Tertullien vgl. auch A. Kolping *Sacramentum Tertullianeum* (Münster i.W. 1948).

[86] Vgl. P. Franchi de'Cavalieri (Anm. 28), S. 382f.

profane Vorbild vorangetrieben worden sein,[87] aber den *Ursprung* des christlichen Aufnahmerituals scheint mir diese Parallelität nicht zu erklären. Denn es wäre schwer verständlich, wie die *militia Christi* in diesem Fall gegen die *militia Caesaris* hätte ausgespielt werden können, wäre sie eine blosse Kopie der letzteren gewesen.

(2) Näher läge es, in anderer Richtung zu suchen. Denn die Initiation in gewisse Mysterienreligionen war schon lange mit einem *sacramentum*, das gerade eine eidliche Verpflichtung in sich schloss, verbunden.[88] Wir wissen das von den Dionysosmysterien (cf. Titus Livius XXXIX,8–18), von den Isismysterien (cf. Apuleius, *Metam.* XI,15) und von der Mithrasreligion. Speziell die Mithrasreligion war militärisch aufgebaut. Kannte sie doch sogar den Rang des „Soldaten" in ihrer Hierarchie.[89] – Auch die christlichen Gnostiker scheinen solche Initiationsriten gekannt zu haben.[90] Da in allen diesen Initiationsriten ein starkes dualistisches Element zu verspüren ist, das auch in der christlichen Taufabsage und -zusage wiederkehrt, da wir ferner im 2. Jahrhundert auch eine anderweitige Beeinflussung des Christentums durch das Mysterienwesen feststellen können,[91] ist man versucht, hier das eigentliche Modell der christlichen Taufinitiation zu vermuten.

(3) Doch scheint mir, dass wir im spätjüdischen Essenertum einen noch näherliegenden Vorläufer zu sehen haben. Wir wussten schon von Josephus,[92] dass die Essener die Aufnahme in ihre Gemeinschaft mit einer eidlichen Verpflichtung verbunden haben. Durch die Qumranfunde werden diese Nach-

---

[87] Dies scheint mir im 4. Jahrhundert eindeutig der Fall; etwa die Zeremonie der „Einschreibung" ins Katechumenat (Cyrill Jerus., *Cat.* I,1; u.a.), oder der Taufölung als „Markierung" (Theod. Mops., *Hom. Cat.* XIII,17) resp. „Einkleidung" (Cyrill Jerus., *Cat. myst.* III,4; Joh. Chrysost., *Cat.* II,22) des christlichen Soldaten.

[88] Ob die Mysterien ihrerseits von anderer Seite (etwa vom Heeresbrauche!) beeinflusst waren, bleibe dahingestellt (vgl. immerhin Titus Livius X,38,2–3).

[89] Cf. *De cor.* 15,3ff.; *De praescript.* 40,4; dazu E. Demougeot, *Paganus, Mithra et Tertullien.* Texte und Unters. 78 (1961), S. 345–365., und F. Cumont: *Harv. Theol. Rev.* 26 (1933), S. 151–160, der sogar die Eidesformel des Mithrasoldaten glaubte eruieren zu können: als engagement „au nom du Dieu qui a séparé la terre du ciel, la lumière des ténèbres", à garder le secret sur les cérémonies auxquelles il avait assisté et sur les „discours sacrés" prononcés par le Père (S. 153).

[90] Cf. Irenäus, *Adv. haer.* I,21; Hippolyt, *Refutatio* I, prooemium; dazu K. Thraede, Art. „Exorzismus", *RAC* VII, Sp. 76–85, und sein Vortrag: „Zum Ursprung des Taufexorzismus", gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967, der in den *Studia Patristica* erscheinen wird.

[91] Klassisches Werk immer noch: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl., neu herausgegeben 1956. A. D. Nock, Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments, *Mnemosyne* ser. 4,5 (1952), S. 178ff.; 202ff., warnt allerdings vor einer vereinfachenden Sicht. Doch ist wohl ein Einfluss der Mysterienreligionen auf das Christentum auch schon des 2. und 3. Jahrhunderts in einzelnen Bereichen zuzugeben; vgl. W. Rordorf, La foi – une illumination, *Theol. Zeitschr.* 23 (1967), S. 161–179.

[92] *Bellum judaicum* II,8,135–143 (Hippolyt, *Ref.* IX,23); Damaskusschrift (CD) 15,8–10.12; 16,1f. 4f. 6–12. Josephus, *Antiquit.* XV,371, berichtet, Herodes habe die Essener vom Eid, den seine Untertanten leisten mussten, befreit!

richten nicht nur in weitestem Umfang bestätigt (siehe bes. die Sektenregel: 1QS), sondern es wurde uns auch deutlich, dass die dualistische Scheidung in „Söhne des Lichts" und „Söhne der Finsternis" schon in dieser spätjüdischen Bewegung zu Hause war.[93] Mehr noch: dieser Dualismus spricht sich in militärischen Bildern aus (cf. die Kriegsrolle: 1QM); die Gläubigen von Qumran fühlen sich als die Soldaten des Lichtes, die durch die Aufnahme in das Heerlager des Lichts der Herrschaft Beliars, des Fürsten der Finsternis, abgesagt haben, die aber gerade deswegen zum geistigen Kampf gegen die Streitmacht der Finsternis herausgefordert sind, ein Kampf, der in der Endzeit, die bereits angebrochen ist, zum endgültigen Austrag kommen wird.[94]

Man hat schon zur Genüge die Verwandtschaft der Qumranliteratur mit den neutestamentlichen Schriften herausgestellt.[95] Es scheint ziemlich deutlich, dass insbesondere die militärische Bildersprache der neutestamentlichen Briefliteratur von Qumran her beeinflusst ist. Es liegt nahe, zu vermuten, dass die ganze Auffassung des christlichen Lebens als eines Kriegsdienstes gegen die Macht des Bösen, die wir im frühchristlichen Schrifttum deutlich bezeugt gefunden haben, auf die spätjüdische Bewegung, die mit den Stichworten Essenertum – Qumran bezeichnet ist, zurückgeht. Ist dem aber so, dann stellt sich auch die Frage, ob nicht auch der Gedanke des „*sacramentum*", des christlichen Taufgelöbnisses, in derselben Traditionskette verankert ist. Freilich wird man sagen, dass im Neuen Testament und im nachapostolischen Schrifttum die Aussagen noch fehlen, die die Taufe als die Aufnahme in die *militia Christi* verstehen. Das ist aufs ganze gesehen richtig, obwohl an Stellen wie Röm. 6,13f. und Ignatius, *Brief an Polykarp* 6, erinnert werden kann, die den Appell zum soldatischen Kampf mit der Taufe verknüpfen; obwohl an viele Stellen erinnert werden kann, wo der Dualismus „Söhne des Lichts" und „Söhne der Finsternis" und die Aufforderung, den Werken der Finsternis zu „entsagen", sich ihrer zu „enthalten", in einer Weise vorkommt, die an Schemata christlicher Taufunterweisung denken lässt.[96]

Ohne uns bei all diesen noch wenig abgeklärten Fragen aufhalten zu wollen, führen wir noch zwei Texte an, die im gleichen Sinne sprechen. a) 1. Clemens 37,1ff. A. Jaubert[97] hat den Beweis erbracht, dass ausgerechnet dieser Text,

---

[93] Vgl. etwa H.W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten.* Abhandl. z. Theol. AT u. NT 34 (1959).

[94] Dieser Kampf wurde wohl hauptsächlich geistig verstanden; vgl. Philo, *Quod omnis probus* 78, der die pazifistische Gesinnung der Essener hervorhebt. Es ist jedenfalls nicht sicher, dass die Essener sich am jüdischen Krieg aktiv beteiligt haben (aus Josephus, *Bell. jud.* II,8,152, kann das nicht gefolgert werden; eher aus II,20,567).

[95] Zuletzt H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I und II (Tübingen 1966). Zu Eph. 6,10–19 speziell I, S. 222ff.

[96] Besonders „militärisch" 1. Thess. 5,4.8. Zu den katechetischen Schemata vgl. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Neuausgabe besorgt von F. Hahn in der Theol. Bücherei 26 (1966); Ph. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Oxford 1940); E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2. Aufl. (1947), S. 365–466; C.H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge, 6. Aufl. 1965).

[97] A. Jaubert, Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37, *Vig. Christ.* 18 (1964), S. 74–84.

der immer wieder als Zeugnis dafür angeführt wird, dass im frühen Christentum das Bewusstsein lebendig war, die Kirche verkörpere die *militia Christi*, von qumranischen Vorstellungen beeinflusst ist! b) Der allbekannte Brief Plinius' des Jüngeren an Trajan über die Christen (X,96 resp. 97) würde in diesem Lichte betrachtet wohl noch allerhand Aufschlüsse geben.[98] Ich bin nach wie vor der Meinung, dass H. Lietzmann den Text richtig interpretiert hat, als er vermutete, dass in ihm vom christlichen Taufgelöbnis die Rede sein müsse.[99] Sehen wir uns aber den Inhalt des Gelöbnisses an, das aus einem *carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem* und aus einem *sacramentum* bestanden hat, das des Inhalts war, dass die Christen *ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent*, dann müssen wir zwei Dinge zugeben: (a) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes entsprechen auffallend den qumranisch-essenischen Gepflogenheiten;[100] (b) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes können sehr wohl als Vorgänger dessen gelten, was wir am Ende des 2. Jahrhunderts als christliches Tauf-„Sakrament" vorfinden und dessen Struktur wir nun kennen.

Das alles kann nicht als Beweis gelten, dass die Hintergründe des *militia Christi*-Gedankens im Spätjudentum liegen – dazu bedürfte es sorgfältiger Analysen des gesamten zur Verfügung stehenden (leider ohnehin spärlichen) Materials[101] – aber ich hoffe doch, auf eine Möglichkeit hingewiesen zu haben, die verdient, erwogen zu werden.[102]

Wir haben noch auf die Frage zu antworten, warum denn *militia Christi* und *militia Caesaris* als in innerem Widerstreit zueinander

---

[98] Dieser Pliniusbrief ist freilich ein sehr umstrittener Text!

[99] H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des Pliniusbriefes, *Geschichtliche Studien für A. Hauck zum 70. Geburtstage* (1916), S. 34ff. Dazu W. Rordorf, *Der Sonntag*. Abhandl. z. Theol. AT u. NT 43 (1962), S. 249–257. Erst Tertullian, *Apol.* 2,6 sieht im Pliniustext eine Anspielung auf den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst.

[100] Das *carmen* scheint dem *sacramentum* parallel zu sein und eine „heilige Formel" zu bedeuten; so Lietzmann (Anm. 99), vgl. etwa Titus Livius XXXIX,18,3. Dann entspräche aber das *carmen Christo quasi deo dicere* dem 1. Teil der eidlichen Verpflichtung bei den Essenern (nämlcih zu Gott und seinem Bund mit ganzem Herzen und ganzer Seele umzukehren); während das ethisch ausgerichtete *sacramentum* mit dem 2. Teil des Essenereides übereinstimmen würde, sich seinen Mitmenschen gegenüber gerecht zu verhalten (z.T. lauten ja die inhaltlichen Bestimmungen gleich).

[101] Nur zwei Hinweise, die Tertullian selbst betreffen: 1. es ist auffallend, dass bei ihm die qumranische Bezeichnung des Widersachers als „Belial" wieder auftaucht (*De cor.* 10,7; *De cult. fem.* I,2,5; cf. 2. Kor. 6,15); 2. Die Bezeichnung *filius pacis* (*De cor.* 11,2) ist ein Hebraismus (cf. Origenes, *C. Celsum* V,33; Luk. 10,6), der auf die gleichen spätjüdischen Kreise zurückverweist.

[102] Eine 4. Möglichkeit wäre es, den Ursprung des *militia Christi*-Gedankens in philosophischen Konzeptionen zu suchen, wonach der Philosoph „Streiter" seines Gottes resp. für die Sache der Wahrheit ist; vgl. H. Emonds, im Anhang der Schrift von A. v. Harnack (Anm. 1). Diese Möglichkeit fällt wohl deswegen ausser Betracht, weil sie nicht (wie bei den Christen) mit einem konkreten Akt des Eintritts in die „*militia*" verbunden war. Freilich mag die philosophische Konzeption von Einfluss auf die Bildung des Asketenideals der Alexandriner Clemens und Origenes gewesen sein.

befindlich angesehen werden konnten, dergestalt, dass man den getauften Christen verbot, Soldaten zu werden, und nur mit Zögern sich zur Konzession bereitfand, Soldaten in die Reihen der Kirche aufzunehmen.[103]

Wir können diese Frage nicht richtig beantworten, wenn wir sie nicht in ihrem konkreten historischen Zusammenhang sehen. Tertullian lebte in einer Zeit, da der Kaiserkult seine Blüten trieb; m.a.W.: im Staatswesen, dem er angehörte, waren Politik und heidnische Religion zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen. Gerade an diesem Punkt traten in den drei ersten christlichen Jahrhunderten Kirche und Staat immer wieder in offenen Konflikt zueinander, dessen Zeugnis die Christenverfolgungen mit ihren Martyrien sind. Das ist der eigentliche Hintergrund, auf dem die Haltung Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen zu verstehen ist. Sie prägt sich in der kurzen Formel aus, der wir schon *De idololatria* 19,2 begegnet sind und die an Matth. 6,24 par anklingt: „Niemand kann zwei Herren dienen" (cf. *De corona* 12,4). *Dann* nämlich, wenn beide Herren den gleichen totalen Herrschaftsanspruch stellen, dann nämlich, wenn der irdische Herr, der Kaiser, gleiche Ehre beansprucht wie Gott. Dann ist für den Christen der *status confessionis* gegeben: er kann nicht seinem himmlischen Herrn dienen, dem er sich im Taufbund mit Leib und Seele angelobt hat, und zugleich einem Menschen, der sich göttliche Rechte anmasst. Dann ist der Staat widergöttlich, dämonisiert; man muss ihm den Gehorsam verweigern. Die Beamtenschaft und die Armee eines solchen Kaisers sind das „Lager der Finsternis", dem ein „Sohn des Lichts" nicht beitreten darf (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); die Ehren, die von einem solchen Staat vergeben werden, gehören zur *pompa diaboli*, der der Christ in seiner Taufe entsagt hat (*Cor.* 13,7; *Idol.* 18,7; cf. *Cor.* 3,2).

Wir sehen, warum es den Christen Mühe macht, den Soldatenstand zu billigen: sie leben in einem Staat, der als absolutistischer Staat sie immer wieder verfolgt; wie sollten sie ausgerechnet in der Armee und Beamtenschaft eines solchen Staates dienen wollen und können? Es ist angesichts dieser Lage beinahe mehr zum Staunen, dass man seit der Zeit Tertullians den Soldaten- und Beamtenstand des Christen kirchlicherseits unter gewissen Voraussetzungen gebilligt hat. Damit schneiden wir jedoch das Problem der weltpolitischen Gesamtschau der frühen Christenheit an, auf das wir zum Schluss noch kurz eingehen wollen.

---

[103] Auch Mitglieder der Mysterienvereine (allen voran die Mitglieder der Mithrasreligion) konnten doch in der Armee dienen!

Um uns nicht ins Uferlose zu verlieren, wollen wir unser Augenmerk wieder hauptsächlich auf Tertullian richten.[104]

3. *Die weltpolitische Gesamtschau Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen*

Tertullian ist grundsätzlich *staatsfreundlich* eingestellt. Dass dem so ist, kann anhand zahlreicher Texte, namentlich aus den apologetischen Schriften des Afrikaners, nachgewiesen werden.[105] Um sie nicht alle einzeln anführen zu müssen, will ich mich auf einen charakteristischen Passus beschränken, der die hauptsächlichen Elemente der Tertullian'schen Ansicht in knapper Form vereinigt. In seinem „Offenen Brief" an Scapula sagt er: „Der Christ ist niemandes Feind, am wenigsten des Kaisers. Da er denselben von seinem Gott eingesetzt weiss, so muss er ihn notwendig lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht. Denn so lange wird letztere auch bestehen. Wir verehren daher auch den Kaiser, aber auf eine Weise, wie es uns erlaubt ist und ihm selbst nützt, als einen Menschen, der nach Gott der zweite ist; der, was er ist, von Gott erhalten hat und nur Gott nachsteht .... Daher bringen wir denn auch für das Wohl des Kaisers Opfer dar, aber nur unserm Gotte, der auch der seinige ist und, so wie es Gott vorgeschrieben hat, mit blossem Gebet" (*Ad Scap.* 2,6–8).[106] Stellen wir die Elemente der Ansicht Tertullians zusammen: (1) Die Staatsordnung ist von Gott eingesetzt;[107] (2) Man hat den Kaiser entsprechend zu ehren; die Christen würden sich niemals an einem Umsturzversuch beteiligen, sogar wenn sie sich von ihm Vorteile versprechen könnten (*Ad Scap.* 2,5); (3) Die Staatsordnung ist die für

---

[104] Vgl. J.-M. Hornus, Etude sur la pensée politique de Tertullien, *Revue d'hist. et de phil. rel.* 38 (1958), S. 1–38. Zum Problem in der alten Kirche im allgemeinen: K. Aland, „The Relation of Church and State in early Times: a reinterpretation" (Vortrag, gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967; soll in den *Studia Patristica* erscheinen); derselbe, Kirche und Staat in der alten Christenheit, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, Berlin 1967), S. 19–49; P. Lebeau, L'engagement des chrétiens dans la cité antique. Contestation et réponse à l'époque des Pères de l'Eglise, *Lumen Vitae* 21 (1966), S. 591–599. Was speziell das Neue Testament betrifft, siehe O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tübingen, 2. Aufl. 1961); L. Goppelt, Die Freiheit zur Kaisersteuer, *Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K. D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 40–50; W. Schneemelcher, Kirche und Staat im Neuen Testament, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, 1967), S. 1–18.

[105] Das ganze *Apologeticum* ist eine Fundgrube für Hinweise; cf. *Ad nationes* I, 17.

[106] Parallel dazu: *Apol.* 28–37.

[107] Dahinter steht die Ansicht, dass die Schöpfung, die seit dem Fall des Menschen vom Chaos bedroht ist, Gesetz und Ordnungsmacht braucht.

das menschliche Zusammenleben von Gott gewollte Form, die bis ans Ende der Welt bestehen soll; (4) Die Christen beten darum für das Wohl des Kaisers und des römischen Reiches.[108] Freilich schliesst diese grundsätzlich positive Einstellung nicht die kritische Haltung aus: der Staat wird nur so lange von den Christen aktiv unterstützt, als er in dessen von Gott gesetzten Grenzen bleibt.[109] Da der römische Staat seiner Zeit diese Grenze überschreitet, wird er von Tertullian oft scharf kritisiert; diese Kritik ist aber durch das anormale Verhalten des Staates bedingt, der sich in eigenmächtiger Verabsolutierung wider Gott und dessen Kirche auflehnt.[110]

Tertullian hat noch nicht die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der Kaiser selbst einmal Christ werden könnte.[111] Hätte er die „konstantinische Wende" wohl begrüsst? Aufs erste gesehen, möchte man diese Frage bejahen. Denn die innere Logik der Tertullian'schen politischen Vorstellungen scheint auf den Idealfall eines christlichen Weltreiches zuzusteuern. Wenn ein Staatswesen aus christlichen Grundsätzen regiert wird, dann muss es ja seine von Gott gesetzte Funktion erfüllen. Mehr noch: es wird dann das von den Propheten verheissene,[112] von den Christen gepredigte und vorgelebte Friedensreich auf Erden anbrechen! Es ist kein Zufall, dass die ganze *Oikumene* seit Augustus sich politisch zu einem Weltstaat zu einigen begonnen hat; die göttliche Vorsehung hat es so gewollt, dass das Christentum sich zu derselben Zeit bei allen Völkern ausbreitet. Bald wird es so weit sein, dass alle Völker, Römer und Barbaren, sich zum christlichen Glauben bekehren werden, und dann wird friedliche Eintracht unter den Menschen herrschen, dann werden Kriege ein Ding der Unmöglichkeit sein, da alle Menschen Brüder sind. Es ist ausser Tertullian ein ganzer Chor von christlichen Apologeten des 2. und

---

[108] Die Haltung entspricht der neutestamentlichen Linie (cf. Röm. 13, 1ff.; 1. Petr. 2,13–17; 1. Tim. 2,1ff.). Was die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte betrifft, ist alles Wesentliche bei Schöpf (Anm. 1), S. 173ff., zusammengetragen. Von Tertullian wird freilich der paulinische *katechon*-Gedanke umgedeutet: das Imperium hält den Antichristen auf (*Apol.* 32,1; cf. Lactanz, *Divin. inst.* VII,25,6–7). Siehe Anm. 114.

[109] Sehr bezeichnend dafür ist die Exegese von Röm. 13,1ff. in *Scorpiace* 14!

[110] Auch in dieser Beziehung ist Tertullian Vertreter gemeinchristlicher Lehre; vgl. K. Aland (Anm. 104, 2. Aufsatz), S. 36f. Schon im Neuen Testament steht Apc. 13 neben Röm. 13!

[111] Er scheint diese Möglichkeit sogar auszuschliessen: *Apol.* 21,24. Das Kapitel 5 derselben Schrift hat allerdings ein anderes Gefälle! (Das Schema der „guten" und „schlechten" Kaiser, das wir ja schon bei Meliton, dann vor allem bei Lactanz finden, hat übrigens etwas „deuteronomisches" an sich).

[112] Jes. 2,3ff.; Micha 4,1ff.

3. Jahrhunderts, der so denkt und spricht;[113] sie huldigen offensichtlich einem kosmopolitischen Idealismus. Es ist im Rahmen dieser Hoffnung durchaus verständlich, wenn die Christen, die freilich, was ihre Person angeht, nur geistig für das kommende Friedensreich streiten wollen, für tapfere römische Heere beten; denn dadurch wird nach ihrer Meinung die Verwirklichung des friedlichen Weltstaates nur vorangetrieben.[114] Es ist im Rahmen derselben christlichen Hoffnung zu verstehen, wenn die im Zeichen des Kreuzes von Konstantin errungenen Siege dann von Lactanz[115] und Euseb gepriesen werden.[116]

Die Ernüchterung kam bald: nicht nur wurde der christliche Welstaat, der die ganze *Oikumene* umfassen sollte, unter Konstantin und seinen Nachfolgern nicht verwirklicht, sondern was schwerer wiegt: Christen begannen gegen Christen mit Waffengewalt vorzugehen, zuerst aus religiösen, dann aus nationalen und politischen Erwägungen.[117] Die Ausbildung der Lehre von den christlichen „Ständen", wonach wenigstens Priester und Mönche sich nicht mit weltlichen, zum Teil blutigen Geschäften die Hände besudeln sollten, während ihre Mitchristen *nolens volens* wenigstens gerechte" Kriege zu führen hätten,[118] konnte nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, ja machte sie erst recht offenbar, dass der Gedanke des christlichen Friedensreiches eine Illusion gewesen war. Ich denke nicht, dass Tertullian, hätte er die konkrete Verwirklichung seines erhofften Friedensreiches erlebt, davon entzückt gewesen wäre, er, der schon in *De corona* 12,4 den Extremfall brandmarkt, dass Christen gegen Christen kämpfen. Sowohl für ihn wie für die andern christlichen Apologeten stand es natürlich fest, dass das erhoffte Friedensreich einer-

---

[113] Schon Aristides, *Apol.* 16,1; dann Meliton, *Apol.* (bei Euseb, *Hist. eccl.* IV, 26,7–11); Diognetbrief 6; Justin, 1. *Apol.* 39 (cf. *Dial.* 110); Irenäus, *Adv. haer.* IV,34,4; Origenes, *C. Celsum* II,31; V,33; VIII,69–72; Arnobius, *Adv. nationes* I,14; Euseb, *Hist. eccl.* III,8,11 – Bei Tertullian siehe insbesondere *Adv. Iud.* 3,9–10 (cf. 7,9); auch etwa *Apol.* 40,13.

[114] Origenes, *C. Celsum* VIII,73; Tertullian, *Apol.* 30,4 (bei ihm spielt noch der *katechon*-Gedanke hinein: Anm. 108).

[115] Derselbe, der zur Zeit der letzten Verfolgung überzeugter Pazifist war!

[116] Um so mehr, als am Anfang des 4. Jahrhunderts zum ersten Mal der Druck der Verfolgung von der Kirche weicht.

[117] Die ersten grossen Kirchenväter, die das z.T. am eigenen Leibe zu spüren bekamen und deren Haltung dem Staat gegenüber darum wieder wesentlich nüchterner ist, sind Athanasius und Basilius der Grosse. Zum ersteren siehe W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, *ZNW* 43 (1950/51), S. 242–256; zu letzterem siehe L. Vischer, *Basilius der Grosse* (Basel 1953).

[118] Erster Zeuge: Origenes, *C. Celsum* IV,82; VIII,73; nachher etwa Euseb, *Demonstratio evang.* I,8,29b–30b; Can. 7 von Chalcedon.

seits globalen, andererseits durchwegs christlichen Charakter tragen würde, m.a.W., dass es die Begriffe „Barbar" und „Heide" ausschliessen würde. In diesem Idealzustand, so meinten sie, würde – wenigstens zeitweise – auf Erden verwirklicht, was das Evangelium des „Friedens unter den Menschen" anstrebt. Weder das konstantinische noch irgendein Zeitalter nach ihm hat allerdings – auch nur zeitweise – verwirklicht, was sich die christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte erträumt haben.

Neuchâtel, rue de la Côte 36